

FACULTÉ DE DROIT DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LE DROIT DES GENS ET LA CHINE ANTIQUE

TOME I

INTRODUCTION

PARTIE I : LES IDÉES

« Considérons tout notre univers comme une
cité unique commune aux dieux et aux hommes. »

CICERON, *Des Lois*, I, 22.

« Avant d'étudier le présent, connaissons
d'abord le passé. »

KONG KIOU (ou Confucius).

Entretiens, liv. I, chap. I.

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée et soutenue le Jeudi 4 mars 1926, à 3 h. 1/2

PAR

SIU TCHOAN-PAO

Licencié de l'Université de Chang-Hai (Lettres-Droit)

Diplômé de l'Ecole libre des Sciences Politiques de Paris (Diplomatie)

Président : M. GEOUFFRE DE LAPRADELLE, *professeur*

Suffragants { MM. BASDEVANT, *professeur*
LE FUR, *professeur*

PARIS

JOUVE & C^{ie}, ÉDITEURS

15, RUE RACINE, 15

1926



THÈSE
POUR
LE DOCTORAT

FACULTÉ DE DROIT DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LE DROIT DES GENS ET LA CHINE ANTIQUE

TOME I

INTRODUCTION

PARTIE I : LES IDÉES

« Considérons tout notre univers comme une
cité unique commune aux dieux et aux hommes. »

CICERON, *Des Lois*, I, 22.

« Avant d'étudier le présent, connaissons
d'abord le passé. »

KONG KIOU (ou Confucius).

Entretiens, liv. I, chap. I.

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée et soutenue le Jeudi 4 mars 1926, à 3 h. 1/2

PAR

SIU TCHOAN-PAO

Licencié de l'Université de Chang-Haï (Lettres-Droit)

Diplômé de l'Ecole libre des Sciences Politiques de Paris (Diplomatie)

Président : M. GEOUFFRE DE LAPRADELLE, professeur

Suffragants { MM. BASDEVANT, professeur
LE FUR, professeur

PARIS

JOUVE & C^{ie}, ÉDITEURS

45, RUE RACINE, 45

1926

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.



En pieux souvenir

de

MON PÈRE

et à l'occasion du vingtième anniversaire

de sa disparition, je dédie mon premier ouvrage à

MA MÈRE

envers qui je dois une reconnaissance sans borne

et à

MON FRÈRE ET MA BELLE-SŒUR

qui, tandis que je suis si loin de celle qui m'a donné

le jour

remplissent tous les devoirs de piété filiale

sous ses genoux

LE DROIT DES GENS

ET LA CHINE ANTIQUE

INTRODUCTION

§ 1^{er}. — Universalité du droit des gens et Esprit des gens

- I. — Universalité du droit des gens : 1^o Existence d'un droit des gens en tout temps et en tout lieu ; 2^o Conformité de la conscience humaine.
- II. — Esprit historique : 1^o Comparaison des conceptions juridiques ; 2^o Combat contre le morcellement du droit des gens,

Le Droit International est par essence un Droit universel. Partout où ont coexisté plusieurs Etats reliés les uns aux autres par des rapports d'ordre culturel, politiques et économiques, des principes et des règles juridiques ont dû apparaître pour gouverner ces rapports. Donc, on peut affirmer *a priori* que le Droit International n'est pas donné dans une seule région du monde, qu'il n'est pas spécial à un seul groupe de nations ou à une seule civilisation, mais qu'il a dû se développer simultanément ou consécutivement dans diverses parties du monde, dans les milieux où étaient réalisées les conditions indispensables à son apparition.

On peut même avancer une affirmation plus hardie : étant donné certains traits universels et pratiquement immuables de la nature humaine et notamment de la conscience juridique, on peut présumer que non seulement on trouvera des rudiments de Droit International à toutes les époques, et sous toutes les latitudes, mais en-

core que ces rudiments auront les uns avec les autres certaines ressemblances : tel principe du Droit des Gens, comme par exemple, le respect dû à la qualité d'envoyé, se retrouvera aussi bien en Orient qu'en Occident.

N'est-ce pas principalement pour ces deux raisons qu'une grande figure de la civilisation occidentale : Cicéron a dit dans son *Des lois* : *Considérons tout notre Univers comme une cité unique commune aux dieux et aux hommes* (1) ?

Et le père de la civilisation de l'Orient notre Confucius a dit aussi un autre mot bien célèbre pour montrer l'importance des connaissances de l'antiquité à savoir : « avant d'étudier le présent, connaissons d'abord le passé (2) ».

L'étude comparative des principes du Droit International tels qu'ils se sont développés au sein de civilisations différentes et chez des populations séparées les unes des autres par l'espace et par les barrières que crée la diversité des origines ethnographiques présente un intérêt spécial : d'une part, elle montre la possibilité d'envisager le même rapport juridique sous des jours divers et parfois divergents; les conceptions juridiques les plus hétérogènes se heurtent et s'éclairent les unes les autres; d'autre part, certains principes fondamentaux acquièrent une force nouvelle et se parent d'un prestige accru lorsqu'on les voit dominer la vie Internationale même aux époques les plus reculées de l'histoire et parmi des peuples qui, considérés à d'autres points de vue, n'ont presque aucun point de contact. C'est ainsi, précisément, qu'on peut le mieux se rendre compte, ainsi que nous l'avons dit, de l'universalité du Droit des Gens.

1. *Les lois*, L. II.

2. *Entretiens*, L. I, chap. 1^{er}.

On pourra aussi tirer de l'étude du Droit International antique, des armes pour combattre certaines tendances modernes qui voudraient morceler le Droit International et établir, par exemple, à côté du Droit International européen, un Droit International américain, africain, etc...

Nous croyons, au contraire, qu'un semblable morcellement du Droit International ne pourrait se faire sans que soit porté un grave préjudice à la conscience juridique de l'humanité tout entière; nous estimons qu'avec le développement des communications internationales et des relations de toutes sortes entre tous les peuples de la terre, le nombre des règles du Droit International universellement admises, devra augmenter incessamment. Il est particulièrement réconfortant de penser que l'élaboration progressive de ce Droit International universel n'est pas une tâche qu'il faudra entreprendre en partant d'une *tabula rasa*, mais que les premiers fondements de ce Droit sont déjà posés et qu'ils ont fait preuve de leur solidité par une durée de plusieurs millénaires et par leur adaptabilité à toutes les civilisations; dans le présent ouvrage, nous avons voulu montrer ceux des fondements du grand édifice futur du Droit International de l'humanité qui ont été posés dans le sol chinois; nous espérons pouvoir abaisser ainsi une des barrières qui séparent l'Orient de l'Occident, en montrant le parallélisme de certaines conceptions juridiques chinoises et européennes et en prouvant que l'antique Empire du Milieu n'a pas été étranger à l'universel Empire du Droit.

§ II. — Négateurs du droit des gens antiques et particulièrement du droit des gens en Chine Antique.

I. Leur psychologie. — II. Leur allure.

Les auteurs européens ont une tendance générale d'attribuer à la seule Europe l'honneur et la gloire d'avoir enfanté le Droit International. D'une manière générale, lorsque les juristes occidentaux entreprennent de retracer l'histoire du Droit des Gens, Ils accordent quelques remarques bienveillantes aux institutions internationales de la Grèce antique, puis passent rapidement sur l'époque romaine et le moyen âge pour arriver au développement du Droit International de l'Europe moderne dont le livre de Grotius et le traité de Westphalie sont les illustres passées. Ensuite ces auteurs montrent comment ce Droit conçu et élaboré par les Européens s'est peu à peu répandu à travers le monde et a graduellement attiré dans son orbite les peuples dits « non civilisés ». L'impression qui résulte de ces exposés sommaires est que l'Orient tout entier ne connaissait pas le Droit International avant la venue des premiers missionnaires ou marchands européens.

Il y a dans cette attitude beaucoup de présomption, d'orgueil racial; il y a aussi beaucoup d'ignorance quant à l'histoire de l'Orient particulièrement de l'Extrême-Orient et du développement de la Chine antique.

Enfin, il faut voir dans cette attitude une conséquence lointaine — consciente ou inconsciente — de certains préjugés d'ordre confessionnel; le Droit des Gens européen ayant été considéré pendant de longs siècles comme constituant le Droit de la Chrétienté, on estimait qu'il n'y en avait point et qu'il ne pouvait y en avoir d'autre; par conséquent, toutes les Nations non chré-

tiennes se trouvaient par là — même retranchées de la communauté internationale; il fallait pour les admettre aux bénéfices de cette communauté une grâce spéciale des Grandes Puissances Occidentales, ainsi qu'il fut fait, notamment, pour la Turquie (1), et plus récemment pour le Japon (2).

Telle est donc l'impression qui se dégage de la lecture des grands juristes occidentaux, comme par exemple, Franz Von Liszt, (3), Lawrence (4), Fauchille (5), etc... Tous ces auteurs décrivent le développement du Droit International comme s'il s'agissait d'une plante particulière à l'Europe et qui, petit à petit, s'est propagée à travers les autres continents.

Franz Von Liszt (6) notamment, déclare qu'aucune des conditions requises pour le développement du Droit International n'existait dans l'antiquité et, par conséquent, il commence son exposé historique par le récit des faits de la vie internationale de l'Europe au xvi^e siècle.

Quant à Lawrence (7), il ne croit pas même devoir réfuter les suppositions relatives à l'existence du Droit International dans l'Orient antique. Il commence par la Grèce et montre comment le Droit des Gens Européens, après une éclipse momentanée à l'époque romaine, s'est développé progressivement sous l'impulsion des idées chrétiennes. Il déclare péremptoirement que le Droit International « est apparu à l'origine, en Europe et a étendu son autorité aux Etats en dehors des

1. Traité de Paris de 1856, art. 7.

2. Abolition dans ce pays du régime des capitulations à la fin du xix^e siècle.

3. *Volkerrecht*, p. 12.

4. *International Law*, pp. 17 et suivantes.

5. *Traité de droit international public*, t. I.

6. *Op. et loc. cit.*

7. *Op. et loc. cit.*

limites européennes, au fur et à mesure que ceux-ci s'adaptaient à la civilisation européenne (1) ». Lawrence croit que les principes fondamentaux du Droit des Gens sont à peine vieux de trois siècles. Il concède, toutefois, que quelques règles remontent à un temps plus reculé. Aussi, il parle brièvement des relations internationales dans la Grèce antique et sous l'Empire Romain.

Naturellement, dans tout ceci, il n'est pas le moins du monde question de la Chine. On semble persuadé d'avance que la Chine a toujours vécu isolée, sans aucun rapport avec le monde extérieur. On la considère comme un pays « barbare » qui ne parvient que difficilement dans la seconde moitié du XIX^e siècle à pénétrer dans l'enceinte réservée aux nations membres de la Grande Communauté Internationale. Ceci d'ailleurs n'est nullement une critique dirigée contre la science occidentale. C'est simplement la constatation d'un fait. De même en Chine, il a pu exister à certaines époques, des milieux obscurantistes qui tenaient toutes les nations ne participant pas à la civilisation chinoise pour « barbares » et ignorantes de la vraie culture. Il va de soi que les deux opinions sont périmées et pernicieuses, car elles sont des obstacles à la compréhension mutuelle entre l'Orient et l'Occident.

Aussi, on est en droit de s'étonner qu'en 1907 encore, un savant américain, M. Davis (2), ait pu affirmer que « dans l'antiquité, l'Occident connaissait bien le Droit International, tandis que l'Orient ne le connaissait point. »

Il convient, cependant, de noter que cet auteur, à la différence de ceux que nous avons cités plus haut, admet que le Droit International n'est pas un produit spécifique des temps modernes. Il reconnaît que le Droit

1. *Op. cit.*, p. 17.

2. *The Elements of International Law*, 3^e édition; New-York,

International a existé dans l'antiquité. Donc, il conserve seulement des restrictions d'ordre géographique. Selon lui, seule l'antiquité occidentale a été capable d'engendrer un Droit International.

C'est encore un effet de cette étrange présomption qu'en 1882, W. A. P. Martin qui professait à Pékin un cours de Droit International, ait cru pouvoir se proclamer le premier professeur de Droit International en Chine — au pays de Confucius et de Mencius (1).

En résumé, les deux courants scientifiques — celui d'Orient et celui d'Occident se sont toujours ignorés et ce n'est que de nos jours, grâce notamment, aux travaux d'orientalistes éminents, que la science juridique peut s'enrichir de toute la sagesse de l'Orient antique. Il est certain que les diverses expériences tentées par la Chine ancienne dans le Domaine du Droit International pourront contribuer au perfectionnement des institutions modernes tendant au maintien de la Paix, car l'histoire du Monde — l'histoire du Droit y comprise — n'est-elle pas « un éternel recommencement » ?

§ III. — Existence du droit des gens en Chine, depuis les origines les plus anciennes.

I. Les idées. — II. Les faits.

C'est avec l'esprit que nous venons d'indiquer que nous entreprenons le présent ouvrage, nous nous efforcerons de montrer que la Chine a connu en effet le

1. Toutefois il est juste de signaler avec empressement, que le professeur W. A. P. Martin a fait en 1881, à Berlin tout un exposé sur l'existence des traces du droit des gens en Chine, pendant la période de la fin de la dynastie des Tcheou. — V. *Verhandlungen des 5 internationalen orientalisten congresses*, Berlin, 1881, 2^e partie, pp. 72 et suivantes.

Droit International, dès la plus haute antiquité même — et cela, non seulement en théorie mais aussi en pratique.

Ainsi pour ne pas remonter plus loin encore, le premier empereur historique Yao (2357 avant Jésus-Christ à 2258 avant Jésus-Christ) estimait déjà que la morale internationale est le couronnement de la Morale. Ce souverain avait une conception très élevée de la société humaine qui se présente à lui sous la forme, pour ainsi dire, de plusieurs cercles concentriques.

Il faut, d'après lui, accomplir tous les devoirs que tout homme a envers sa propre personne, puis les devoirs à l'égard de la famille (jusqu'au 9^e degrés), puis à l'égard de la Patrie et enfin à l'égard des pays étrangers. Il est caractéristique que ce souverain qui régnait au xxi^e siècle avant l'ère chrétienne, avait déjà une certaine notion de la vie internationale, puisque dans sa hiérarchie des devoirs, les pays étrangers ne sont pas oubliés.

Dans sa soixante-dixième année, selon la chronique, Yao abdiqua en faveur de Chouen. A ce propos, il s'adressa en ces termes à son successeur : *« vous, Chouen, le Ciel vous accorde le Trône ; gouvernez conformément à la Morale ; si vous tombez en désaccord avec les Etats des quatre points cardinaux qui en souffriront, votre pouvoir disparaîtra. »*

On voit que l'Empereur Yao n'était pas opposé à l'établissement de rapports avec les Etats étrangers et recommandait une politique à leur égard. Cette politique est même placée sous l'égide du Ciel : il faut se remémorer qu'à cette époque, tous les souverains Chinois croyaient qu'ils détenaient leur pouvoir en vertu d'un mandat direct du Ciel. Ils conservaient ce pouvoir, tant qu'ils se conformaient aux volontés du Ciel.

I. V. « Yao-Tien » ou *Annales de l'Empereur Yao*.

Le maintien de bonnes relations avec les Etats voisins entraînait dans l'accomplissement du mandat céleste; y manquer aurait été s'exposer aux foudres du *Souverain d'en Haut* (1).

Le Livre « I-King » commencé par le roi Fouhi (plus de 2.500 ans avant l'ère) et complété par les fondateurs de la dynastie des Tchèou contient cette phrase significative qui montre que déjà à cette époque reculée, la guerre n'était pas à l'honneur en Chine, et que la Paix Internationale lui était jugée préférable: « *Une guerre sans motif est une guerre condamnable... Lorsque deux dragons se combattent dans la plaine, leur sang rouge et jaune coule à flots — et c'est encore pire lorsque ce sont des hommes qui se combattent.* »

Les quelques idées pacifiques que nous venons d'indiquer conformaient d'ailleurs aux faits. Dès l'antiquité la plus haute, aussi, en effet les Chinois ont pris plus de plaisir aux travaux de la Paix qu'à ceux de la guerre. L'empereur U, mort en 1979 avant Jésus-Christ, a obtenu de la postérité le titre de Grand, non pas pour les victoires qu'il a pu remporter, mais pour avoir sauvé la Chine du fléau des inondations du fleuve Jaune. Les travaux d'aménagement et d'irrigation se poursuivirent pendant sept ans. Il est remarquable qu'au cours de ces travaux, U fit tout son possible pour respecter les droits acquis et les biens non seulement des sujets des Etats riverains, mais encore ceux des étrangers. C'est précisément pour ces grands mérites qu'il fut appelé au trône. Peu après son avènement, U convoqua au pied de la montagne sacrée

1. Cette conception des souverains chinois est très bien mise en relief par le P. Wieger dans les premières pages de son livre : *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine.*

de Tou tout une grande assemblée à laquelle assistèrent de très nombreux Princes (1). Cette réunion est la première assemblée internationale qu'on connaisse dans l'histoire de la Chine; c'est une première ébauche de ces assises solennelles qui devaient, par la suite, amener la Constitution de ce qu'on a appelé « le Concert des Princes » — lointaine image de la Société des Nations (2).

Les souverains postérieurs à l'Empereur U suivaient d'ailleurs fidèlement à sa politique étrangère. Ainsi notamment, le premier fondateur de la dynastie des Tcheou Wen Ouang, vers 1150 avant Jésus-Christ fit creuser un tunnel sous la montagne sacrée de Tou (3) et lança à cette occasion un message à tous les cours déclarant que le tunnel serait ouvert à toutes les nations pour le commerce, et qu'il s'engageait à ne jamais l'utiliser pour l'expédition militaire (4). — De même son successeur Ou Wan (1110 avant Jésus-Christ), réunit une assemblée des princes dans sa capitale, pour cultiver l'amitié internationale et aussi pratiquer des mesures de coopérations entre les Etats (5).

Tous ces faits, empruntés à la plus haute antiquité, démontrent que la Chine a connu, dès l'aube de son histoire, les commencements de la Vie Internationale. Il ne faut pas oublier que c'était l'époque où Hammourabi régnait à Babylone et où Abraham quittait la Mésopotamie. En ces temps, l'Europe, était encore plongée dans les plus profondes ténèbres de la barbarie préhistorique.

1. Les annales pour montrer quelle multitude assistait à cette réunion disent qu'il y avait là un millier de Princes.

2. V. partie II, chap. IV: « *Concert des Princes* ».

3. Dans la province de Chan-toung actuelle.

4. V. Chou king: « *Sermon de Tin Chan* ».

5. V. ci-dessus partie II, chap. I, section II: *rapports économiques*.

§ IV. — Epanouissement du droit des gens
en Chine antique pendant la période de 720-220 av. Chr.

A. — IDÉES.

- a) Différentes catégories des savants.
- b) Philosophes; leurs doctrines internationales et Division de la Partie I^{re} du présent ouvrage.

B. — FAITS.

- a) Rapports entre les Etats Chinois et les peuples étrangers habitant hors de Chine.

1^o Agents diplomatiques Chinois et leurs rôles spéciaux.

2^o Peuples étrangers.

1. Occidentaux: Indiens et Romains.

2. Orientaux: Japonais et autres peuples du Pacifique.

- b) Rapports entre les Etats Chinois et les Etats étrangers situés en Chine même.

1^o Agents diplomatiques Chinois et leurs rôles spéciaux.

2^o Etats étrangers.

1. « I »

2. « Mei »

3. « Ti »

4. « Joung »

5. « Corée »

- c) Rapports entre les Etats Chinois eux-mêmes.

1^o Observations préalables.

2^o Etats Chinois.

1. « T'sing »

2. « Tson »

3. « Tsi »

4. « Tsin »

5. « Empire du milieu »

- d) Division de la Partie II du présent ouvrage.

Tout ce que nous venons de dire est vrai pour toutes les dynasties postérieures. La période de 720-220 avant Jésus-Christ qui comprend la seconde moitié de la longue dynastie des Tcheou dont le fondateur, nous l'avons vu, était si respectueux de la morale internationale et qui succède à l'antiquité la plus reculée dont nous venons de parler, fut notamment une période où les idées comme les faits peuvent nous servir tout particulièrement à combattre les préjugés qu'on soutient

encore volontiers en Occident en ce qui concerne la Chine.

A. — LES IDÉES

En effet, la période de 720-220 avant Jésus-Christ est l'apogée de la civilisation chinoise. Des hommes de génie surgissent dans toutes les parties de l'Empire du milieu, pendant tout le cours de ces cinq siècles.

a) *Différentes catégories de savants*

Voici une liste de diverses catégories de grands savants qui vécurent en ce temps.

I. — *Au point de vue des sciences exactes :*

1° Les astronomes auteurs d'inventions merveilleuses telles que « la règle du temps », l'instrument astronomique (1), etc...

2° Les naturalistes et les agronomes qui enseignent la manière de rendre les récoltes abondantes, l'élevage prospère et aussi l'art de sélectionner les plantes médicales.

3° Les médecins qui ont publié plusieurs livres de pathologie, de chirurgie restés classiques même jusqu'à nos jours.

4° Les géographes qui établissent des cartes et des traités, non seulement de la Chine mais du monde entier.

II. — *Au point de vue des sciences sociales :*

1° Les écrivains et poètes dont les chefs-d'œuvre sont encore admirés aujourd'hui.

I. V. *La Chine novatrice* (Alcan).

2° Les juristes qui se divisent en civilistes et en criminalistes.

3° Les économistes dont les uns prèchent le libre-échange et les autres, le protectionisme.

4° Les militaires avec leurs manuels d'art militaire devenus classiques pour les armées de toutes les dynasties postérieures, jusqu'à la révolution de 1911 (1).

5° Les politiques et diplomates qui analysent génialement l'art de gouverner.

6° Les philosophes qui souvent étaient aussi écrivains, juristes, militaires, politiques et investigateurs des sciences exactes (2).

b) *Philosophes, leurs doctrines internationales et division de la partie première du présent ouvrage*

Or, parmi ces derniers, un grand nombre avait jeté des lumières remarquables sur la morale internationale et constituait une véritable école ayant une valeur et une physionomie propre. Elle peut nous servir contre les préjugés injustifiés. Aussi, proposons-nous de consacrer la première partie de notre travail à leurs idées. Et comme il nous est impossible, faute de temps, d'étudier toutes ces idées, nous nous contentons donc d'indiquer les plus remarquables.

Ce furent notamment :

1° Les pères d'un système philosophique particulier dit *Toïsme* (c'est-à-dire *Ecole de la voie et de vertu*) Li Eul (ou Lao Tse) et Tchouen Tcheou. Ces deux sages constituent, si on les envisage au point de vue des Droits des Gens « l'Ecole Pacifiste Chinoise ».

2° Le père d'un système philosophique particulier « l'altruisme » : Mei Ti.

1. V. Amyot, *L'art militaire en Chine antique*.

2. V. pour l'ensemble *l'Histoire de Chine*, très sommaire mais de grande valeur, de M. Tang Hen Kion, p. 63.

3^o Les pères d'un système philosophique particulier, dit « Jou » (ou *Ecole des Lettrés*) : Kong Kiou (ou Confucius) et Mong-Kiou (ou Mencius).

Mei-Ti, d'une part, King-Kiou et Mong-Kou, d'autre part, constituent, quand on les envisage du seul point de vue de la morale internationale *l'école pacifique chinoise*.

Nous divisons donc la première Partie — consacrant aux « deïs » — de notre ouvrage en deux chapitres comme suit :

CHAPITRE PREMIER. — Ecole Pacifiste.

Section I. — Li Eul (ou Lao Tse).

Section II. — Tchouen Tcheou.

CHAPITRE II. — Ecole Pacifique.

Section I. — Mong-Kiou (ou Mencius).

Section II. — Kong Kiou (ou Confucius) et Mong.

§ I. — Kong Kiou (ou Confucius).

§ II. — Mong Kiou (ou Mencius).

B. — LES FAITS

En effet, la période de 720-220 avant Jésus-Christ que nous nous proposons d'étudier n'offre pas seulement des idées fécondes, mais encore des faits extrêmement intéressants au point de vue du Droit des Gens.

a) *Rapports entre les Etats chinois
et les peuples étrangers habitant hors de la Chine*

Le premier de ces faits importants à signaler, c'est que la Chine, à cette époque, était déjà en contact avec les étrangers venus du dehors.

En effet, l'histoire nous apprend qu'on désignait des agents diplomatiques spéciaux, pour recevoir les com-

merçants étrangers. Parmi ces agents, citons notamment un homme politique nommé Tcheou Yen, célèbre surtout à cause de la longue période pendant laquelle il remplit cette fonction. A la fois esprit curieux, et savant distingué, cet agent diplomatique aimait de s'entretenir avec les négociants venus du dehors, étudiait la langue, les mœurs, en un mot, la civilisation des peuples des autres continents. Il composa vers l'époque de sa retraite, un traité de géographie intitulé : *Manuel des montagnes et des mers*. C'était la première géographie que la Chine ait connue et qui était relative, non seulement à l'Empire du milieu, mais au monde entier (1).

De même, un autre occupant de la même fonction, nommé Tsi Tsié-Yao, ayant été toujours en contact avec les étrangers, enseignait partout que la Chine n'était que la 81^e partie du monde, que sous le ciel, il y avait 9 grand continents entourés de tous côtés par les grands océans.

D'ailleurs, même avant cette époque, il semble que de nombreux commerçants étrangers soient déjà venus en Chine. Ainsi, Tchouen dont nous allons analyser les idées, disait vers 350 avant Jésus-Christ que « par rapport au monde, la Chine n'est qu'un grain par rapport au grenier tout entier ». Et il savait aussi que les peuples étrangers habitaient dans les continents d'outre-mer; ce qui le prouve bien, c'est qu'il comparait spirituellement et en les raillant, les hommes d'Etat chinois de l'époque, vaniteux de la grandeur, de la civilisation et du territoire chinois, au « génie du fleuve Jaune » qui, lors de la crue d'automne, croit que son fleuve est le plus grand du monde et ne se rend compte de son erreur qu'en voyant la mer (2).

1. V. *Le Mémoire historique. Biographie de Tcheou Yen.*

2. V. ci-dessous *Idée Tchouen Tcheou.*

De même Kou Liu (ou Li-Tsé), de la même école et contemporain de Tchouen Tcheou connaissait déjà des orientaux habitant les îles de l'Est, c'est-à-dire le Pacifique (1).

Quels étaient *les étrangers venus du dehors* ?

C'était d'abord et surtout les hindous qui venaient de Ceylan et naviguaient jusqu'en Chine. En effet, à cette époque, on employait déjà couramment des noms, tels que *continent des dieux*, *pays des mânes rouges* pour désigner les pays étrangers. Or, toutes ces expressions venaient indubitablement de l'Inde.

C'étaient ensuite, très probablement, des Romains qui venaient en Chine en traversant la Méditerranée, puis par caravane à travers l'isthme de Suez et enfin, de nouveau, par mer et atteignaient ainsi la Chine. D'après Pline, le célèbre auteur romain, le meilleur acier employé par les armées de Rome venait de Chine. Toutefois, il est possible que cet acier ne venait pas directement de l'« Empire du milieu », mais passait par l'intermédiaire des hindous.

Les hindous comme les romains, étaient des occidentaux pour les anciens chinois. Mais ceux-ci connaissaient aussi des orientaux. En effet, à cette époque, on avait déjà la certitude de l'existence de « continents », d'immenses îles » dont on connaissait même les noms : « îles de théière carrée, de plaintes dont les feuilles ressemblent à celles de chrysanthèmes », de « continent bien arrosé », et dont on décrivait même la vie : « Il y avait là des animaux », des végétations, des fleurs et des fruits merveilleux, et les habitants

1. V. quelques lignes plus loin.

sont des génies (1)... » au loin, à l'Est, dans l'océan. C'est que des commerçants chinois y étaient déjà allés, et des commerçants étrangers en étaient venus. Néanmoins, on n'avait pas encore des relations aussi régulières avec les orientaux qu'avec les occidentaux. Il faut attendre jusqu'aux environs de 220, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la période que nous nous proposons d'étudier pour voir un Empereur chinois envoyer une véritable expédition dirigée par un fonctionnaire du nom de Siu Fou, avec la mission de chercher ces continents, et qui était guidée par un esprit à la fois de curiosité et de rêverie (2). Et depuis cette mission les relations sino-japonaises allaient se développer sans cesse : arrivée d'étudiants japonais, offre des tributs aux Empereurs chinois, et introduction du bouddhisme.

Quels étaient maintenant les points géographiques vers lesquels les étrangers se dirigeaient le plus souvent. Ces points sont situés principalement le long des côtes, et notamment au nord de la mer de Chine. En effet, à cette époque, la partie la plus civilisée de l'« Empire du milieu » se trouvait être le nord. Ainsi, notamment, la principauté de Tsi était, dès cette époque, un pays industriel prospère. Grâce au ministre Kouen Tsin, on y extrayait du sel, on y développait les pêcheries et on y fondait la métallurgie. C'est pourquoi les armes de bronze, tant pour le culte, que pour la guerre y étaient extrêmement perfectionnées (3). C'était pro-

1. V. *Entretiens de Kou-Li-u* (ou Li Tse), chap. V.

2. *Mémoires historiques*. V. « Bibliographie du premier Empereur de Tsin ». Nous disons « rêverie », car l'empereur chinois en question voulait se procurer l'élixir de la vie éternelle. Cette expédition n'est jamais rentrée.

3. On peut avoir une idée exacte de la civilisation chinoise dans ce domaine en consultant un petit livre très profond et de grande valeur de M. André Vaysen de Pradenne. V. notamment la partie « analyse » par M. Cheonan, directeur de l'Ecole Nationale des Mines, et la conclusion.

bablement dans cette principauté que les romains s'approvisionnaient en armes de guerre.

La ville la plus commerçante de ce temps était la ville de Kia-Tcheou, située dans cette principauté de Tsi, dans la province actuelle de Chantoung. Ce magnifique port qui aujourd'hui encore a une si grande importance servait de terminus septentrional aux flottes des indiens qui depuis Ceylan naviguaient le long de toutes les côtes de l'Asie.

Les faits que nous venons d'indiquer, dans leurs grandes lignes seulement, suffisent à prouver les relations qui existaient entre les chinois et les *étrangers venue du dehors*. Il faut reconnaître cependant que ces relations se bornaient au commerce — modeste domaine de la Vie Internationale.

b) *Rapports entre les Etats chinois et les Etats étrangers situés en Chine même*

Un autre point qu'il ne faut jamais perdre de vue, c'est que le territoire chinois actuel n'appartenait pas dans l'antiquité à la Chine seule. Le peuple chinois y vivait à côté de races étrangères qui ne s'assimilaient que très lentement (il a fallu pour cela plusieurs milliers d'années) la civilisation chinoise (1).

En effet, le peuple chinois se groupait à cette époque dans cette plaine dit *du milieu* qui occupe actuellement la partie nord de la Chine et certaines provinces situées entre le fleuve Bleu et le fleuve Jaune. Tous autour, de nombreux peuples étrangers, étaient établis

1. Ainsi, par exemple, nous sommes originaires de la province de Kiang-Son, située au sud de la Chine. Il y a quelques milliers d'années, approximativement, avant la fondation de la dynastie des Tcheou nos ancêtres n'étaient pas des Chinois : ils étaient des Mei.

et certains même d'entre eux habitaient aussi cette *plaine du milieu*.

Ces peuples étrangers étaient constamment en contact avec les Chinois, ce qui explique la fécondité d'idées de Droit International, et la fréquence des relations internationales à cette époque.

Souvent ces peuples étrangers cultivaient l'amitié envers la Chine. Ils demandaient aux souverains chinois des traités d'amitié de pénétration mutuelle, et de commerce réciproque. Ceux-ci à leur tour les recevaient volontiers. Et leur admission dans les principautés chinoises était généreusement accordée; non seulement un régime de liberté, mais encore de *bonté* était stipulé dans les documents officiels (1),

En outre, l'harmonie entre les Etats chinois et les pays étrangers ne se bornait pas seulement au domaine du Droit International privé, elle s'étendait encore aux relations entre les gouvernements.

Ainsi, il existait dans les Etats chinois une catégorie spéciale d'agents diplomatiques nommés *voyageurs* connaissant les mœurs et les langues étrangères et chargés d'entretenir les relations pacifiques en général. Des agents diplomatiques subalternes, tels que les *interprètes* étaient au surplus, nommés pour aider les « voyageurs » dans leur tâche (2),

Ces agents spéciaux exerçaient leur activité dans tous les domaines: rapports politiques, économiques et même humanitaires. En effet, dans les rapports politiques, ils représentaient souvent leur souverain quand celui-ci ne se déplaçait pas en personne, lorsqu'il s'agissait de circonstances normales, pour les messages annuels, pour

1. V. partie II, chap. I, section II : « rapports juridiques ».

2. V. partie II, chap. I, section I : « office de l'ambassadeur ».

les entrevues triennales, les audiences douziennales et aussi lorsqu'il s'agissait d'événements exceptionnels, pour assister à des cérémonies telles qu'un couronnement ou un mariage (1). Dans le domaine des rapports économiques, ils collaboraient avec les agents étrangers pour établir des règlements d'intérêt international, par exemple en ce qui concerne la protection des animaux utiles, l'unité des poids et mesures, etc... — ils assuraient le bon fonctionnement du commerce international (2). — Dans le domaine des rapports humanitaires, il existait également de nombreuses règles internationales, concernant, notamment, la protection du travail, et des usages coutumiers, par exemple, relativement aux secours en cas de calamités publiques.

C'était encore à ces agents qu'incombaient les détails d'exécution (3).

En second lieu, comme ces peuples étrangers, d'une part, et les Chinois, d'autre part, étaient des hommes et, par suite, avaient tous les défauts humains, ils entraient souvent en conflits les uns avec les autres, et dans le cas où ils n'arrivaient pas à les régler à l'amiable, des guerres, parfois très sanglantes, éclataient et on ne songeait à cesser la lutte qu'après épuisement complet des forces (4).

Enfin, ces peuples étrangers, après de multiples guerres, dont les effets ont été des plus néfastes, virent aussi l'utilité et la nécessité morale de prévenir ce fléau international et de reconnaître la sagesse de la coopération collective. Aussi, approuvaient-ils le « concert des princes », institution créée sur l'initiative d'un prince chinois — le prince de Tsi, en 681; ces peuples

1. V. partie II, chap. I, section II : « rapports politiques ».

2. V. partie II, chap. I, section II : « rapports économiques ».

3. V. partie II, chap. I, section II : « rapports humanitaires ».

4. V. partie II, chap. II, et III : « désaccords » et « guerre ».

participaient volontiers aux réunions périodiques de cette institution (1).

Les Etats étrangers, situés en Chine même, étaient très nombreux. A la réunion de la Montagne Sacrée — Tou — sous le règne de l'Empereur U (2), — l'histoire nous apprend que le nombre des princes et chinois atteignait le chiffre de *dizaine de milliers*. Cette expression voulait dire qu'ils étaient extrêmement nombreux.

A la réunion de Mong-Tsin, en 1110 avant Jésus-Christ, on nous donne pour la première fois le nombre des chefs et des peuples étrangers venus à la cour impériale pour y cultiver l'amitié, ainsi que pour délibérer sur la coopération internationale en matières humanitaires et économiques; ces princes étrangers étaient au nombre de vingt-huit.

Ce nombre avait changé à l'époque que nous envisageons. Certains peuples s'étaient divisés et d'autres avaient fusionné. Il est inutile, croyons-nous, d'énumérer tous ces peuples étrangers et d'ailleurs ce serait impossible en raison de l'insuffisance des lumières historiques authentiques; bornons-nous donc à indiquer quer les principaux de ces peuples.

D'une façon générale, on peut dire qu'il existait quatre races étrangères en Chine antique. A l'est, c'étaient les « I »; au sud, les « Mei », au nord, les « Ti », et à l'ouest, les « Jouns ».

La race « I » comptait notamment un peuple dont le chef avait pour nom de famille I; les I occupaient le territoire situé près de la ville de Kia-Tcheou, dans la

1. V. partie II, chap. IV : « concert des princes ».

2. V. ci-dessus : Introduction, § III.

province actuelle de Chantoung. Peuple commerçant, maritime et paisible, les I étaient presque toujours en paix avec la Chine, et le *Fils du Ciel* avait même décerné le titre de « prince » au chef de ce peuple.

La race des « Mei » était moins en contact avec la Chine en raison de la distance qui séparait de son territoire, au sud du fleuve Bleu, la *plaine du milieu* où se trouvait le peuple chinois. Néanmoins, un peuple de cette race, nommé King, avait soutenu en 825 avant Jésus-Christ une guerre contre l'Empereur chinois qui remporta la victoire grâce à un général nommé Fang-Chou. Dans le *Che* de Kong-Kiou (ou Confucius), nous trouvons un chant où est contée l'expédition pénible et regrettable dirigée par ce héros (1).

La race des « Ti » se divisait en plusieurs Etats dont les uns étaient souvent en hostilité avec la Chine, et les autres fraternisaient avec elle. Parmi les premiers, on peut citer, notamment, l'Etat dit *Ti rouge* qui attaqua plusieurs fois les Etats chinois du Nord et qui envahit en la principauté chinoise de Wei; à cette occasion, tous les habitants, dit-on, sauf 700, furent massacrés. Parmi les seconds, on doit mentionner l'Etat appelé « Sien U » ou de la *Montagne-milieu* qui occupait la ville de Tcheng Ting dans la province actuelle de Tche-Li. Cet Etat était appelé ainsi probablement parce qu'il était entouré de montagnes. Il vivait toujours en bonne harmonie avec les Etats chinois; vers 250 avant Jésus-Christ, le chef de cet Etat voulu assumer le titre du « roi », au lieu de se contenter du titre de « prince » et cela malgré l'exiguité de son territoire. Pour obtenir la reconnaissance officielle des autres Etats, ce souverain ambitieux entreprit partout une

1. V. « *Che king* », II^e partie, III^e chapitre, 4^e section.

campagne diplomatique; il réussit à faire reconnaître son nouveau titre par tous les Etats, sauf la principauté chinoise de Tsi. Car, dit le prince de Tsi, « l'Etat de la *montagne-milieu* est si petit et veut pourtant être un royaume; moi, j'aurais honte si j'accordais cette requête (1) ».

Enfin, la race des « Joung » vivait en complète amitié avec la Chine. Elle se divisait en un grand nombre d'Etats, notamment :

1^o Etat de *Joung du Nord* qui occupait la ville de Ion-Ping-fou dans la province actuelle de Tche-li.

2^o Etat de *Joung du Sud* qui occupait la ville de Siang Hiang-fou dans la province actuelle de Houpe.

3^o Etat de *Joung chevaleresque* qui occupait la ville de Singan-fou, dans la province actuelle de Chou-si.

4^o Etat de *Grand Joung* qui occupait la ville de Ienngan-fou dans la même province.

5^o Etat de *Petit Joung* qui occupait la ville de So-Tcheou, dans la province actuelle de Kan-So.

Ces Etats de Joung avaient tous des relations étroites et amicales avec les Etats chinois.

Trois autres Etats de Joung sont restés célèbres dans l'histoire chinoise.

D'abord, c'étaient les *Joungs de Tsao hien* (dans la province actuelle de Chan-toung) dont les chefs vers 750-700 avant Jésus-Christ étaient particulièrement amis avec le prince chinois de Lou. Ces chefs avaient souvent des entrevues avec le prince de Lou. Ayant conservé un souvenir affectueux du père du prince de Lou, un des chefs du Tsao-hien conclut, notamment, un traité « pour cimenter l'amitié entre les deux Etats » en août 720 avant Jésus-Christ). Ce traité fut conclu

1. V. « *Kou-Tché* », partie « Etat de Montagne-milieu » (plusieurs passages).

dans la ville de TOUNG (1), sur le territoire de Lou. C'est un événement qui est resté mémorable, car ce traité est le premier qui ait été conclu avec un Etat étranger; il a été enregistré par Confucius dans sa *chronique de la principauté de Lou* ou *Tchouen-Tsiou* (2).

En second lieu, c'étaient les *Joungs* qui habitaient le territoire de Ou Tchoung, dans la ville de Tche-Wa-fou (province actuelle de Tche-li). Le chef de ces Joungs, dits *montagnards* envoya son ministre, nommé Meng-Lo (en 568 avant Jésus-Christ) dans la principauté de Tsin, pour conclure un « traité d'amitié et relatif à la condition des étrangers en général, traité que nous examinerons avec plus de détail ci-dessous dans les *Rapports juridiques* (3). L'ambassadeur fut reçu avec honneur par le prince de Tsin à qui il offrit notamment des peaux de tigres et de léopards, comme présents de son prince (4).

Les troisièmes Joungs célèbres étaient les *Joungs de l'Ouest* qui habitaient dans les provinces actuelles de Chan-si et Chen-si. Leur Etat participait avec la plus grande assiduité au *concert des princes*, et leurs ambassadeurs, aux séances de cette institution internationale, gardaient toujours leur dignité et étaient respectés par tous les autres Etats. Ainsi, par exemple, en 557 avant Jésus-Christ le délégué du prince-président ayant manqué d'égards pour l'ambassadeur de l'Etat des Joungs de l'Ouest, son Excellence Kin Tchen, celui-ci protesta immédiatement dignement : « Les Joungs et les Chinois ne diffèrent que par leur nour-

1. Actuellement ville de Lu Tai Hien, province de Chan-Toung.

2. « Tchouen-Tsiou », I^{er} règne, II^e année, 1^e et 4^e pass.

3. V. partie II, chap. I, section II.

4. Le « Tchouen Tsiou », IX^e règne, IV^e année, 7^e passage.

riture et leur vêtement. Les uns ne comprennent pas la langue des autres, mais ils échangent entre eux des soieries et des présents. Si nous n'assistons pas à vos conférences, nous n'en éprouverions pas de tristesse. Quel mal pouvez-vous nous faire? »

Ces mots très nobles et très justes furent approuvés par tous les Etats représentés à la séance, et on consola l'ambassadeur étranger en exigeant des excuses de la part du délégué fautif du prince-président (1).

Cette petite anecdote montre bien, croyons-nous, l'intimité des relations entre les Etats chinois et les Etats étrangers de ce temps.

Enfin il faut mentionner, pour terminer qu'il existait alors déjà la Corée qui, bien que sa race restât différente jusqu'aujourd'hui même, à celle des chinois, considérait depuis la plus haute antiquité notre Chine comme son frère. Avec elle, l'Empire du milieu avait dès cette époque des liens particulièrement étroits. Un des proches parents du fondateur de la dynastie des Tcheou : Ki Tse était notamment envoyé à la cour du Roi de Corée, y demeurait jusqu'à sa mort, il fut enterré à la capitale du royaume. Son tombeau reste encore aujourd'hui là-bas.

c) *Rapport entre les Etats chinois eux-mêmes*

La période de 720-220 avant Jésus-Christ que nous nous proposons d'étudier offre encore un troisième intérêt de point de vue de l'histoire de droit des gens. En effet, dès cette époque, la Chine était en contact avec les étrangers, tant avec ceux qui *étaient venus du dehors*, qu'avec ceux qui habitaient dans l'intérieur du continent; d'autre part, la Chine elle-même était divisée

¹ *Op. cit.*, IX^e règne, XVI^e année, I^{er} passage.

en une grande multitude d'Etats fondateurs. Il y en avait exactement cent soixante-dix.

Une très sérieuse objection qu'on peut nous faire à ce propos, c'est que les Etats en cause étaient des Etats vassaux de l'Empire chinois; toutes leurs relations seraient plutôt d'ordre intérieur que d'ordre international. A cette objection judicieuse, nous répondons pourtant qu'elle n'est exacte que si l'on se place au point de vue théorique. Au point de vue pratique, les Etats fondateurs étaient indépendants dès 720 avant Jésus-Christ c'est-à-dire dès la première année de notre période; l'Empereur ayant transporté cette année-là, sa capitale de l'Ouest à l'Est pour s'isoler dans les plaines désertes et s'éloigner de ses seigneurs indociles. Et cette considération est d'autant plus exacte qu'à partir de 350 avant Jésus-Christ, les princes fondateurs prenaient tous le titre de Fils du Ciel.

L'origine de ces pays fondateurs remontait à 1121 avant Jésus-Christ. En fondant sa dynastie, le premier Empereur réorganisa alors les Etats fondateurs, parmi lesquels un grand nombre existaient déjà sous les dynasties précédentes? l'Empereur était obligé d'en laisser subsister un certain nombre à cause de leurs antiques origines.

Par conséquent, un certain nombre des Etats en question étaient même juridiquement indépendants depuis longtemps. Convient-il donc de considérer leurs relations plutôt comme étant d'ordre international que d'ordre interne?

Ces Etats fondateurs donnèrent lieu à de nombreuses relations internationales très intéressantes à enregistrer.

En temps de paix, ces Etats cultivaient l'amitié dans tous les domaines : politique, juridique, économique et même humanitaire; ils observaient des règles coutumières ou écrites. Pour maintenir des rapports cordiaux,

ils entretenaient une multitude d'agents diplomatiques, préposés aux différents services.

Lorsque surgissaient des conflits, ces Etats recouraient aux modes de solution pacifique, selon la nature du différend, tout comme les Etats modernes.

Quant ils n'avaient pas réussi à régler leur conflit à l'amiable, ils se faisaient parfois la guerre, plaçant ainsi leur cause par la violence, mais ils savaient aussi limiter cette violence par des règles. Ils distinguaient déjà, par exemple, les combattants et les non combattants, les belligérants et les neutres.

Enfin, conscients de l'immoralité de la guerre, tout en y recourant quelquefois, ils songeaient à fonder une institution dont le double but serait d'organiser la paix et d'assurer la corporation internationale.

Avant d'entrer dans des développements au sujet de ces phénomènes de Droit des Gens, nous devons décrire quelques-uns de ces Etats fondateurs, dont plus loin, nous retrouverons constamment le nom.

Ces Etats étaient exactement au nombre de cent soixante-dix; leurs chefs portaient les titres de princes, ducs, marquis, comtes et barons. Nous nous contenterons seulement de mentionner quatre de ces Etats qu'il est indispensable de connaître afin de comprendre l'ensemble de notre ouvrage.

Parmi ces quatre Etats, citons d'abord et avant tout la principauté de T'sing. Celle-ci avait eu des origines assez modestes puisque son premier chef n'était qu'un marquis (prince de 3^e rang) qui régna entre 908 et 856 avant Jésus-Christ. Sa prospérité commença en 658 avant Jésus-Christ date de l'avènement au trône du prince Mou-Kong. Celui-ci gouverna glorieusement son Etat, adopta une sage politique intérieure

et sachant faire respecter ses droits à l'extérieur, grâce à une armée bien organisée. Son règne dura soixante années. Depuis ce grand prince, la principauté fut toujours considérée comme doyenne par tous les Etats de l'Ouest, y compris les Joungs, peuple, comme on sait, étranger aux Chinois. Cette principauté posséda un second grand prince en la personne de Hia-Koung qui régna de 219 à 248 avant Jésus-Christ; grâce à la politique novatrice de ce prince, l'Etat devint de plus en plus prospère, et bientôt les successeurs de Hia-Koung fondèrent (en 220) la nouvelle dynastie des Tsing qui succéda à la longue dynastie des Tcheou et fit de nouveau de la Chine un Empire uni et absolu.

La principauté de Tsin occupait la partie Ouest de la Chine, exactement la province actuelle de Kan-Sou avec sa capitale Tsin Tcheou fou.

La seconde principauté que nous devons mentionner est la principauté de Tsi. Son origine remontant à 820 avant Jésus-Christ est encore plus modeste que celle de la principauté de T'sing. La principauté reconnut l'apogée de sa prospérité à l'époque de 683-641 où son prince nommé Hoan-Koung développait son pays par l'industrie, améliorait les mœurs de son peuple par l'enseignement moral et gestionnait même l'affaire de la Chine tout entière en fondant en 641 avant Jésus-Christ le concert des princes dont il était le premier président. La principauté de Tsi était toujours en prospérité depuis ce grand prince et connut une seconde apogée de prospérité en 368 avant Jésus-Christ, date de l'avènement au trône de son prince Siuen Wang, un souverain de haute vertu, qui nommant Mong-Kiou (ou Mencius) son ministre, gouverna son peuple par des préceptes du moral et y réussit plus brillamment que jamais.

La principauté de Tsi qui prit fin en 220 était tou-

jours considérée comme doyen par les Etats de l'Est.

La principauté de Tsi occupa la partie de la Chine exactement la province de Chan-Toung actuelle, avec sa capitale Po-Hien-Hien. — Notons, en passant que la province de Chantoung était la partie de Kong-Kiou (ou Confucius) qui n'était pourtant qu'un sujet de la principauté de Tsi, mais d'une autre principauté nommée Lou située également dans cette même province.

Le troisième Etat important à connaître est la principauté de Tsin. Elle fut fondée en 1106, par son premier chef, Tso-U, descendant d'une dynastie précédente et conservant le titre de duc. Elle posséda à toute époque de grands princes et de sages fonctionnaires. Parmi ces princes, citons, notamment, Ouen Koung, président du *Concert des Princes* et dont nous retrouverons souvent le nom dans la suite de notre exposé. Ce prince Ouen Koung régna de 634 à 624. La principauté de Tsin était à plusieurs reprises considérée comme doyenne des Etats de l'Ouest, et parfois même de tous les Etats, même des Etats étrangers. Malheureusement, elle fut divisée en trois, en 376 avant Jésus-Christ par trois fonctionnaires infidèles qui assumèrent respectivement les titres de Han, de Tsao et de Wei. Leurs descendants perdirent successivement le trône (vers 250-220 avant Jésus-Christ). Son premier prince n'était comte (prince du 3^e rang). Mais devenait de plus en plus indépendant, ses successeurs se considèrent comme de véritables souverains et assumèrent le titre du *Fils du Ciel*, en signe de leur dignité qu'ils jugeaient égale à celle de l'Empereur.

La principauté de Tsin occupait la partie occidentale de la Chine, exactement la province actuelle de San-Si avec sa capitale Tiu Yuen-fou.

Enfin le quatrième Etat à signaler est la princi-

pauté de Tsou. Son origine remontait à 1072 avec le titre de prince.

Cette principauté était surtout réputée pour sa puissance. Le prince qui la gouverna de 612 à 589 avant Jésus-Christ, Tchouen-Wang, était à la fois une politique de génie et un souverain vertueux. Il intervenait constamment dans la politique internationale de l'époque; aussi, son nom est-il aussi à retenir. La principauté de Tsou, toujours puissante, était considérée jusqu'à sa fin (en 222 avant Jésus-Christ) comme doyenne des Etats du Sud.

La principauté de Tsou occupait la partie sud de la Chine, exactement la province actuelle de Hou-pé; sa capitale était à Tchen-Kiang-Hien.

Mentionnons, pour terminer, que l'Empire proprement dit ou domaine de l'Empereur, entouré de tous ses Etats puissants, était réduit au milieu de la Chine à la province actuelle de Honan dont la capitale était à Lou-Hien. Plusieurs empereurs jouissaient pourtant dès cette époque d'une autorité supérieure à celle des autres souverains. De temps à autre, le prestige impérial se redressait et relevait le *Fils du Ciel* au rang des Empereurs d'autrefois, dont le rôle avait été analogue à celui des Empereurs de l'Europe médiévale. L'Empire prit fin définitivement en 225 avant Jésus-Christ.

Entre cette date, et 220 avant Jésus-Christ, dernière année de la période que nous étudions, la Chine était donc composée exclusivement d'Etats indépendants les uns des autres.

d) *Division de la Partie II du présent ouvrage*

Nous venons d'esquisser les rapports multiples qui existaient entre les Etats de cette époque : rapports

entre les Etats chinois et les Etats étrangers situés hors de Chine, rapports entre les Etats chinois et les Etats étrangers situés en Chine même, rapports des Etats chinois entre eux.

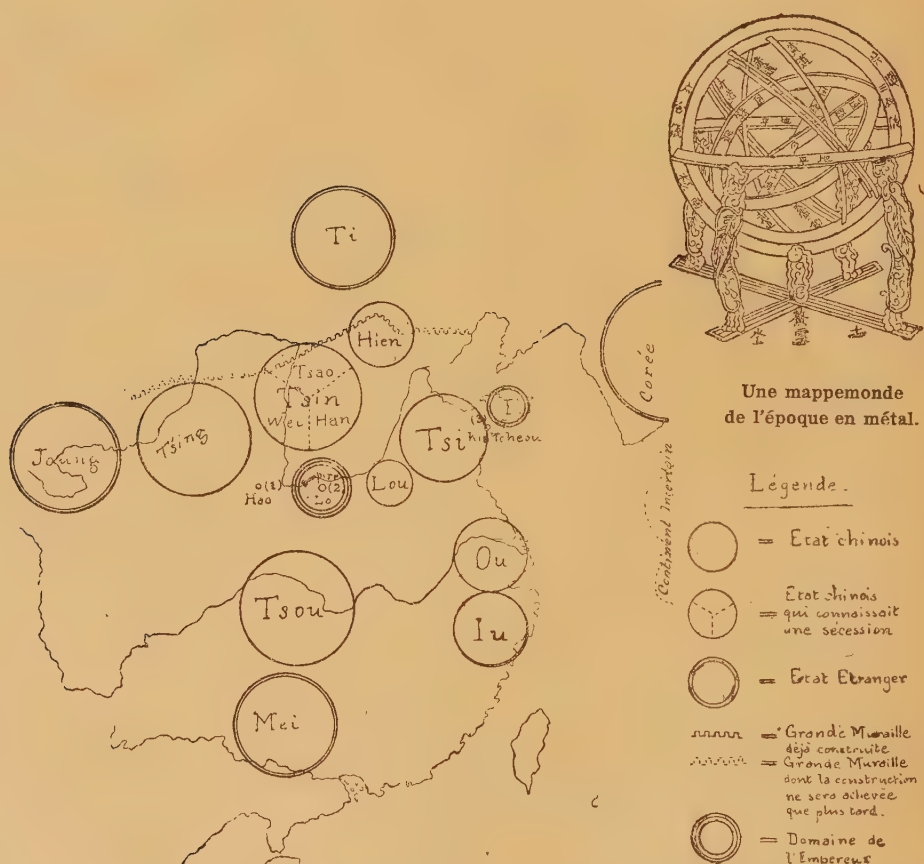
Mais dans les développements qui vont suivre, nous envisagerons tous ces rapports comme un ensemble en étudiant successivement :

- 1° L'harmonie.
- 2° Les désaccords.
- 3° La guerre.
- 4° Le « concert des princes ».

LA CHINE ANTIQUE

PENDANT LA PÉRIODE DE 720 AV. CHR. A 220 AV. CHR.

(Carte schématique dressée d'après les livres géographiques de l'époque pour faciliter la compréhension de notre ouvrage).



1. Ancienne capitale de l'Empire que le « Fils du Ciel » abandonna en 720 av. chr. devant les intrigues de ses vassaux devenant désormais indépendants.

2. Nouvelle capitale fondée en 720 av. chr. après l'abandon de la vieille capitale.

3. Point terminus septentrional du commerce entre l'Orient et l'Occident.

PARTIE I

ECOLE PACIFISTE

CHAPITRE PREMIER

SECTION I

LI EUL (OU LAO SSE)

A. — L'HOMME :

Son pays d'origine ; Sa carrière ; Importance de sa personnalité
Isolement volontaire et fin de sa vie.

Origine de son appellation de « Lao Tse ».

Son œuvre : la « Voie et Vertu » ; et résumé de ses idées.

B. — LA PENSÉE :

a) Enseignement :

1^o Fondement du bien : la « voie ».

2^o Devoirs des souverains : l'amour de leur propre peuple et des peuples étrangers.

b) Critiques :

1^o Notion de l'inégalité entre les Etats et de la souveraineté.

2^o Guerre :

1) Condamnation générale : motif et sentence ;

2) Tolérance pour les guerres de nécessité.

c) Suggestion :

1^o Effacement des Etats faibles.

2^o « Petits Etats ».

A. — L'HOMME

Li Eul (ou Lao Tse) naquit vers 604 avant Jésus-Christ. Il était originaire de la province actuelle de Honan. Au début de sa carrière il occupa les fonctions de bibliothécaire de l'Empereur.

Kong Kiou (ou Confucius) le visita pour l'interroger

sur les rites. Li Eul lui répondit : « les hommes dont vous parlez ne sont plus; leurs corps et leurs os sont consumés depuis bien longtemps. Il ne reste d'eux que des maximes. »

« Lorsque le sage se trouve dans des circonstances favorables, il monte sur un char (1); quand les temps lui sont contraires, il erre à l'aventure. »

« J'ai entendu dire qu'un marchand habile cache ses richesses avec soin, et semble dépourvu de tout bien; le sage dont la vertu est accomplie, aime à porter sur son visage, et dans son extérieur l'apparence de la stupidité. »

« Renoncez à l'orgueil et à la multitude de vos désirs, dépouillez-vous de ces dehors brillants et des vues ambitieuses qui vous occupent. Cela ne vous servira de rien. »

« Voilà tout ce que je puis vous dire. »

Lorsque le visiteur eut quitté Li Eul, il dit à ses disciples :

« Je sais que les oiseaux volent dans l'air, que les poissons nagent, que les quadrupèdes courent. Ceux qui courent peuvent être pris avec des filets, ceux qui nagent avec une ligne; ceux qui volent avec une flèche. Quant au dragon qui s'élève au ciel, porté par les vents et les nuages je ne sais comment on peut le saisir. J'ai vu aujourd'hui Li Eul, il est comme le dragon. »

Cette petite anecdote montre combien le personnage de Li Eul était important.

Li Eul avait un fils nommé Tseng, général très connu de son temps.

Le philosophe se livrait toujours à l'étude.

Voyant décliner le pouvoir de l'Empereur, il se hâta

1. C'est-à-dire qu'il est élevé aux honneurs et devient fonctionnaire.

de quitter la Cour pour aller vivre dans la solitude.

A la demande d'un gardien de la porte de la muraille, Li Eul écrivit un ouvrage en deux parties, renfermant un peu plus de cinq mille mots et dont le sujet est : « La voie et la vertu (1) ». Après quoi, il s'éloigna. On ne sait où il finit ses jours. C'était un sage qui vivait obscurément.

Ceux qui étudiaient la doctrine de Li Eul la mettent au-dessus de celle de Kong Kiou; de leur côté, les disciples de ce dernier préfèrent leur maître à Li Eul. Les principes des deux écoles étant différents, il est impossible qu'elles puissent s'accorder. Suivant Li Eul, si le roi pratique la non-action, le peuple se convertit; le monarque restant dans une quiétude absolue, le peuple se rectifie de lui-même.

Telles sont les grandes lignes de la biographie du philosophe tirées des « mémoires historiques » de Se Ma-t sien (2). En effet, c'est là le seul auteur qui nous ait laissé une Vie de Li Eul authentique. Les autres Vies de Li Eul, écrites par différents auteurs qui ne s'appuient point sur le livre de Se matsien ne sont qu'un tissu de fictions ne résistant pas à la critique.

« Des charlatans habiles, dit Se ma-t sien lui-même, avaient décrit Li Eul comme un dieu. »

Li Eul est plus connu en Chine sous le nom de Lao Tse qui signifie « vieux maître » ou « vieillard philosophe. Selon la tradition, on prétend, en effet, que le

1. Le livre a été traduit par plusieurs auteurs français. La meilleure traduction était celle de Stanislas Julien.

2. Se Ma-t sien était le chef des historiens de la dynastie des Han (104 avant J.-C.). Son œuvre intitulée *Mémoires Historiques* est l'ouvrage historique chinois le plus important à côté de *Tchouen Tsion* de Kong Kiou (ou Confucius). L'ouvrage très volumineux a été magnifiquement traduit en français par le savant sinologue français Edouard Chavannes.

philosophe avait, dès sa naissance, des cheveux blancs et une figure ridée de vieillard.

En fait de doctrines, Li Eul, condamnait le gouvernement autocratique, l'impôt élevé, l'interventionisme et l'inégalité entre les riches et les pauvres devant la loi.

La « voie et vertu » est un petit livre divisé en courtes sections et représentant à peine quelques dizaines de pages. C'est aussi le seul livre que le philosophe ait écrit d'ailleurs avec répugnance, car l'idéal dictatorial du « vieux maître » consiste à non agir. Ecrire, prêcher, discuter, serait commettre des actes contraires à ce principe.

Ses idées concernant le Droit des Gens que nous allons analyser, se trouvent également dans ce petit livre. Mais on ne les y trouve pas bien classées et encore moins développées. Cependant quelque'éparses et peu nombreuses que soient ces idées, elles sont extrêmement profondes et fécondes, et méritent certainement une étude attentive. D'ailleurs, si l'on saisit bien l'esprit du philosophe, on n'éprouve plus trop de difficultés à l'exposer d'une manière claire et intelligible.

B. — LES PENSÉES

a) Enseignement

La base première des idées de Li Eul est ce qu'il appelle « la voie » c'est-à-dire le Bien sous l'égide duquel l'homme, ainsi que les Etats doivent se mouvoir.

En effet, le philosophe ne croit pas à l'existence d'un Etre suprême et encore moins à la théorie de la création. Le problème du mal lui fit dire ces mots « Le ciel ou la terre ne sont pas bons. Ils traitent les 10.000 êtres comme des chiens de pailles (1) ».

1. *La Voie et Vertu*, section 5. Le ciel ou la terre signifie l'être

Heureusement, le « vieux maître », ne déduisait de son positivisme, aucune sorte de fanatisme. Pour lui, s'il n'existe point d'Etre Infini dont nous dépendrions, il existe néanmoins, un Bien en soi, au nom duquel on doit éviter de faire le mal.

« Il y a un principe, dit-il, sans origine, le principe existe indépendamment du ciel ou de la terre. Il est inviolable, imprescriptible, immuable. Je ne connais pas son nom propre. Je le désigne sous le nom de « voie ». S'il fallait le nommer plus exactement, je l'appellerais « grand » (1).

Voilà le fondement de son enseignement.

« La voie, écrit Li Eul, tantôt recommande de s'abstenir, tantôt ordonne d'agir. »

« Les seigneurs, les princes, doivent se conduire selon ses ordres et recommandations, afin que tous les êtres deviennent si bons qu'ils parviennent à l'état voulu par la nature. Cet état voulu par la nature, c'est l'absence de l'autorité (dans l'intérieur des Etats) et le règne de la concorde (dans les rapports entre les Etats) (2). »

Partant du fondement de la « voie », le « philosophe vieillard » enseigne, dans la section citée ci-dessus les devoirs propres aux souverains.

Mais pour lui, il ne suffit pas aux souverains d'accomplir ces devoirs en agissant selon la froide raison; il leur faut encore un cœur chaud. D'autre part, il ne leur suffit pas d'avoir le cœur chaud, à l'égard de leurs

suprême que les Chinois appelaient et appellent encore du nom de « Giel ou terre ».

Les « 10.000 êtres » signifient la multitude des êtres d'ici-bas.

1. *La Voie et Vertu*, section 25.

2. *Op. cit.*, section 37. Les mots « seigneurs », « princes » (comme le mot « sage ») dans la « voie et vertu » signifient presque toujours « souverain ». Le mot « être » signifie ici peuple.

propres sujets, mais d'agir de même à l'égard des sujets des autres Princes. Procurer le maximum de bien-être aux peuples de l'Univers, c'est là, avec l'affection, ce que fait un chef d'Etat parfait.

« Les saints rois, écrit-il, n'ont pas de sentiments immuables, ils adoptent les sentiments des peuples. »

« Un peuple vertueux, ils le traitent en peuple vertueux, un peuple non vertueux, ils le traitent de même en peuple vertueux. C'est là le comble de la vertu. »

« Un peuple sincère, ils le traitent en peuple sincère; un peuple insincère, ils le traitent de même en peuple sincère. C'est là le comble de la sincérité.

« Ils cherchent attentivement le vrai sentiment des cent familles. Celles-ci attachent sur eux leurs yeux et leurs oreilles. Et les saints rois les considèrent tous comme leurs propres enfants (1). »

b) *Critiques*

Du domaine de l'enseignement, l'auteur passe au domaine de la critique.

Il se préoccupe tout d'abord des questions relatives aux conceptions que professaient communément les princes de l'époque, en ce qui concerne la souveraineté et l'inégalité entre les Etats.

La conception d'inégalité entre les Etats avait pour origine le fait que les princes étaient revêtus de dignités inégales. On sait qu'ils étaient divisés, en cinq classes (2). Leurs ascendants avaient acquis ces dignités à des dates différentes et pour des causes variées : les uns avaient été membres de dynasties antérieures ou importants fonctionnaires. D'autres n'avaient été anoblis que par les premiers Empereurs de la dynastie régnante.

1. *La Voie et Vertu*, section 49. L'expression « les cent familles » signifie les peuples.

2. V. Introduction, § IV, rapports entre les Etats chinois eux-mêmes.

Par conséquent les chefs d'Etat de dignité plus élevée considéraient volontiers comme leurs inférieurs les souverains dont la dignité était moindre.

D'autre part, la conception de puissance jouait aussi un rôle. Les princes dont la dignité était inférieure se considéraient néanmoins comme supérieurs de ceux qui possédaient un simple titre plus élevé, pour la raison que leurs Etats étaient mieux organisés ou mieux outillés.

Enfin quelques principautés prenant prétexte de ce qu'elles se croyaient plus civilisées que les Etats étrangers, n'avaient pour ces derniers que du mépris.

Cette notion de l'inégalité entre les Etats, sous ses divers aspects, offrait les inconvénients les plus graves. Les Etats qui prétendaient être supérieurs aux autres exigeaient souvent de ceux-ci le paiement d'un tribut. Ils opéraient même parfois des réquisitions militaires sur le territoire de ces Etats réputés « inférieurs ».

Aussi le sage critiqua-t-il cette notion dans ces termes très hardis pour son temps « les juristes, dit-il, voient du même œil le grand et le petit, le peu nombreux et le nombreux (1) ». Les mots grand et petit visaient non seulement l'étendue du territoire, mais encore le degré des dignités; les mots peu nombreux et nombreux visaient non seulement la population, mais encore les richesses.

Li Eul qui avait critiqué la notion de l'inégalité entre les Etats devait, semble-t-il, soutenir la notion de souveraineté que — chose curieuse — ses contemporains professaient aussi. En effet, ces princes qui considéraient d'autres Princes comme étant leurs inférieurs se prétendaient néanmoins, souverains, ayant le pouvoir d'agir selon leur bon plaisir, tant en ce qui

1. *La Voie et Vertu*, section 63.

concerne le gouvernement intérieur qu'en ce qui concerne les rapports avec les Etats étrangers.

La notion de souveraineté absolue était donc un excès juste opposé à celui de la notion d'inégalité entre les Etats. Aussi notre sage critiqua-t-il également cette première notion :

« Tout le monde, prétend que je suis souverain (tout en considérant les autres comme inférieurs). En réalité ceux qui se posent en nobles, ont en vérité moins de valeur. »

« Je conseille aux Etats, trois choses auxquelles je tiens : la charité, la simplicité et l'humilité. Celui qui est charitable, est au fond brave. Celui qui est simple est au fond généreux. Celui qui est humble est au fond noble. »

Les Etats d'aujourd'hui mettent en oubli la charité, la simplicité et l'humilité. Ils poussent à la guerre pour leur vaste ambition. C'est là vouloir périr (1). »

En combattant la notion de souveraineté, le sage dans l'intimité de son âme, pensait à la guerre, il ne voudrait pas que le prince puisse dire « je suis souverain, et par conséquent, j'ai un droit de guerre absolu ».

Il ne voudrait pas non plus que les fonctionnaires puissent être complices de leur souverain.

« Ceux qui aident le maître des hommes, dit-il, doivent gouverner par la vertu et ne doivent pas subjuguier l'empire par les armes. »

Pourquoi cela ?

« Ce qu'on fait à autrui, nous répond-il, reviendra à soi-même, c'est-à-dire si l'on fait le bien à autrui,

1. *La Voie et Vertu*, section 67. Quand d'éminents juristes de nos jours, tels que M. de Lapradelle, qui critiquent avec un courage digne d'admiration la notion de souveraineté absolue, liront cette section de la « voie et vertu » ils riront de voir qu'ils avaient pris une vieille pensée pour toute nouvelle.

les autres rendront le bien, si l'on fait du mal à autrui, les autres rendront le mal); si vous aimez à vaincre les hommes, les hommes aimeront à vous vaincre. Si vous aimez à tuer les hommes, ceux-ci aimeront à vous tuer (1). »

« Là, où passe l'armée, ajoute-t-il avec l'appui des arguments tirés de l'expérience, il ne reste que des épines et des ronces. »

« Après chaque grande guerre, il y avait eu plus de disettes et de pestes. »

Et après cet exposé des motifs, il prononce la sentence :

« Les armes les plus perfectionnées sont les instruments du plus grand malheur. Tout le monde doit les détester. C'est pourquoi les hommes vertueux ne s'y attachent point. Tandis que les sages (2) estiment la gauche (3) les hommes de guerre estiment la droite (4),

« Je veux donc placer ces derniers selon les rites funéraires. »

« On ne doit recevoir ceux qui ont tué une multitude d'hommes que par le sang et le deuil. »

Et il répète inlassablement :

« Ceux qui ont remporté une grande victoire, on doit les placer (dans les cérémonies) selon les rites funéraires. »

1. Ces phrases ressemblent curieusement aux paroles de l'Evangile : « celui qui brandira l'épée périra par l'épée ».

2. Le terme « sage » si souvent employé par nos classiques désigne les hommes qui à l'intelligence unissent la vertu. Bien plus, il désigne même les hommes qui réunissent plus de vertu que d'intelligence.

3. La gauche est un côté symbolisant la vie et le bonheur. Ainsi dans les événements heureux, tels que le mariage, on préfère la gauche.

4. La droite est au contraire un côté symbolisant la mort et le malheur. Aussi dans les événements malheureux, tels que les funérailles, on prend la droite.

La sentence est sévère.

Cependant mon « vieux maître » n'était pas sans admettre des nuances; il autorisait la guerre, dans certaines circonstances.

En effet, immédiatement après la sentence qu'il vient de prononcer, il ajoute :

« Ceux qui se soucient des règles de la vertu, font aussi la guerre. Mais ils s'arrêtent vite et à temps; ils n'abusent pas de la force. »

« Ils frappent un coup et ne s'en tirent pas gloire. »

« Ils frappent un coup et ne s'en vantent point. »

« Ils frappent un coup et n'attaquent point. »

Et avec plus de précision encore, il dit :

« Ils ne frappent un coup que par nécessité, mais ce n'est point pour faire de la force une idole; ils ne frappent qu'un seul coup (1). »

Le sage admettait donc certaines guerres, qui selon lui, ne sont pas agressives ou qui sont dues à la « nécessité ». Mais malheureusement, il n'a pas dit ce qu'il entendait pas « guerre non agressive ou due à la nécessité (2) ».

Néanmoins, dans un autre passage, il apporte quelques précisions :

« Les armes perfectionnées, dit-il, sont des instruments de malheur. Ce ne sont point des instruments pour les sages. — On ne doit s'en servir que lorsque l'on ne peut pas s'en dispenser et encore le moins possible. »

« Si l'on triomphe, on ne doit s'en réjouir; s'en réjouir, c'est aimer à tuer les hommes. Celui qui aime à

1. Toutes les citations ci-dessus se trouvent dans la section 30 de la *Voie et Vertu*.

2. D'ailleurs, les auteurs de nos jours n'ont pas osé non plus définir la guerre juste et la guerre injuste. Le pacte de la Société des Nations a distingué seulement les guerres licites ou illicites selon qu'elles ont été ou non précédées d'un examen préalable.

tuer les hommes n'est point digne de régner sur l'Empire (1). »

c) *Les suggestions*

Malgré sa tolérance à l'égard des « guerres de nécessité » le vieillard philosophe n'en resta pas moins dans ses suggestions un philosophe pacifiste.

Ces suggestions en vue d'une paix perpétuelle et universelle, sont au nombre de deux. Elles diffèrent l'une de l'autre par leur nature même.

La première de ces suggestions, est d'ordre abstrait et vise à une réforme morale. Mais cette réforme morale, le philosophe ne la conseille pas à tous les Etats comme il l'avait fait en critiquant la notion de souveraineté et en prêchant la charité, la simplicité et l'humilité; il ne la recommande qu'aux Etats faibles. Sa pensée peut se résumer ainsi. Il n'y a de désaccord international que lorsqu'aucune des deux parties ne veut céder. Or il est inutile de conseiller aux Etats puissants de faire des concessions, leur puissance même les rendant plus belliqueux. C'est donc aux Etats faibles qu'il faut s'adresser.

En s'adressant à ceux-ci, le maître commence par de bonnes paroles et par des consolations d'ordre philosophiques :

« Quand l'homme vient de naître, dit-il, il est fragile et faible, mais plein de vie. Quand il est devenu fort et puissant alors il meurt. »

« Il en est de même des végétaux, délicats à leur naissance, ligneux à la mort.

« Celui qui est fort et puissant est marqué pour la mort; celui qui est flexible et faible est marqué pour la vie. »

« L'armée nombreuse sera défaite. »

« Le grand arbre sera abattu. »

« Tout ce qui est fort et grand est en moins bonne situation. L'avantage est toujours au souple et au faible (1). »

On pourrait méditer aussi sur d'autres passages conçus dans le même ordre d'idée :

« Pourquoi les rivières et les mers sont-elles reines de toutes les vallées (réservoirs généraux recevant en tribut tous les cours d'eau). Parce qu'elles sont bénévolement inférieures à toutes les vallées (comme niveau). Voilà pourquoi en fin de compte, elles sont reines de toutes les vallées. »

« Les sages qui désirent que leurs peuples soit en avant des autres, doivent toujours le placer en arrière. »

C'est précisément parce qu'ils se disputent moins avec les autres qu'en fin de compte, les autres n'arrivent pas à se disputer avec eux.

En ce monde, écrit le sage dans un autre passage rien n'est plus souple et plus faible que l'eau. Cependant, aucun être, quelque fort et puissant qu'il soit, ne résiste à son action (usure, choc de vague) et aucun être ne peut se passer d'elle (pour boire). *

« Est-il assez clair que la faiblesse vaut mieux que la force, que la souplesse prime la raideur ?

« Tout le monde en convient. Personne n'agit en conséquence (2). »

Après avoir prodigué des consolations livresques aux

1. *La Voie et Vertu*, section 76, c'est *Le Chêne et le Roseau* du bon La Fontaine que nous n'avons pas besoin de citer ici car il est trop connu. Disons toutefois que quand le grand fabuliste français écrivit *Le Chêne et le Roseau*, il pensait probablement moins au Droit des Gens qu'à la vie privée. Or c'est l'inverse dans le cas de notre philosophe Li Eul.

2. *La Voie et Vertu*, section 66.

3. *Op. cit.*, section 78. L'eau de Li Eul c'est le roseau de La Fontaine.

Etats faibles, Li Eul leur conseille encore l'effacement.

En quoi consiste cet effacement?

Il est de trois degrés.

D'abord les Etats faibles doivent se contenter d'occuper une place inférieure dans la vie Internationale en général.

« Faites des choses que personne ne songe à faire : occupez-vous de choses dont personne ne songe à s'occuper; goûtez (essayer) les choses que personne ne songe à goûter (1).

Quand le philosophe pacifiste prononçait ces paroles, il pensait sans doute au fait que les Etats de l'époque préféraient de s'occuper des questions qu'ils jugeaient dignes de leur attention, telle que le règlement de la paix ou de la guerre, et qu'ils négligeaient au contraire les affaires de caractère plus modestes, telle que la réglementation du statut des fleuves internationaux. « Faire des choses que personne ne songe à faire » est donc une devise très utile pour l'époque.

Mais le sage fait observer que cet effacement présente encore un autre avantage : « le suprême bien consiste à être comme l'eau. L'eau aime à faire le bien à tous les êtres. Elle ne lutte pour aucune forme, ni position déterminée. Elle se met volontiers dans les lieux bas dont personne ne veut. »

« C'est pourquoi l'eau jouit du plus grand bonheur : quiconque s'abaissera et servira autrui, n'aura plus d'ennemis (2). »

Donc, celui qui s'efface n'aura plus d'ennemi. Est-ce une illusion?

Li Eul le reconnaissait lui-même. En effet, pour lui, l'effacement ne doit pas s'arrêter là. L'effacement consiste non seulement à prendre une situation infé-

1. *Op. cit.*, section 63.

2. *La Voie et Vertu*, section 20.

rieure mais encore à laisser usurper même ses droits acquis. Ici donc, le vieillard pacifiste sacrifie jusqu'à l'arbitrage qu'assuraient encore l'Empereur et le concert des princes (1) : »

« Bien que certains aspects d'une contestation dit-il, puissent être réglés, il en restera toujours d'autres impossibles à arranger. Comment donc l'arbitrage pourrait-il être un système parfait ? »

Aussi le sage ne conteste-t-il jamais, malgré son droit ; gardant son talent de souche, il n'exige jamais l'exécution de ce qui est écrit.

« Celui qui sait se conduire par la vertu, laisse toujours dormir ses titres. Celui qui ne sait pas se conduire ainsi, extorque ce qui lui est dû (2). »

Quand on voit usurper ses droits, on ne doit point s'en plaindre, mais quand l'armée étrangère a pénétré sur le territoire national, que faudra-t-il faire ?

A cette question, le « vieux maître » répond dans les deux passages suivants :

« L'incomplet deviendrait complet. La courbe deviendrait droite. Les creux seraient remplis. L'usé serait renouvelé. »

« Les axiomes des anciens sont-ils de simples mensonges ? Toutes choses évoluent fatalement vers un résultat. »

« Les sages ne prétendent pas avoir raison malgré la raison. Malgré leur mérite ils ne prétendent pas en avoir (3). »

« Les sages, dit Li Eul dans un autre passage, ont le courage de supporter l'injure morale, ainsi que l'infamie politique envers leur Etat. Ils sont les véritables et dignes souverains de l'Empire. »

1. V. tome II, chap. II, § VII.

2. *La Voie et Vertu*, section 7.

3. *La Voie et Vertu*, section 22.

« C'est là une idée vraie bien qu'elle offense l'oreille d'un grand nombre (1). »

Quand Li Eul conseillait l'effacement aux petits Etats, il voulait avant tout faire une suggestion d'ordre philosophique. Mais quand il parle des « petits Etats », il tient à faire une suggestion d'ordre pratique.

Le philosophe pacifiste voulait en effet prêcher un système politique qui consistait d'une part à diviser les Etats en une multitude de petites sociétés, afin de les rendre moins puissants, et par conséquent, moins belliqueux, et d'autre part, à encourager la diminution de la natalité, en vue de raréfier les besoins et par conséquent les disputes internationales.

Et il expose son système, en décrivant avec admiration certains faits historiques ou préhistoriques.

Faisant allusion à sa suggestion, il exprime son admiration pour le peuple, du petit royaume de « Wou Wei » fondé vers 4.000 ans avant l'ère.

« Dans votre petit pays, où le peuple était si peu nombreux, vous aviez des dizaines et des centaines d'armes mais vous ne vous en serviez point ! »

« Vous saviez apprendre au peuple à craindre la mort et à ne pas émigrer au loin ! »

« Vous aviez des barques et des chars, mais vous n'y montiez point ! »

« Vous aviez des cuirasses et d'autres équipements de guerre, mais vous ne les portiez point ! »

« On revenait chez vous à l'usage des cordelettes nouées ! »

« (Etant si peu nombreux) vous aviez une nourriture si savoureuse, des vêtements si élégants, des habitations si confortables, et des mœurs si heureuses ! »

« En face de vous, vos voisins (qui constituaient eux

aussi de petits Etats si heureux) vous regardaient. Vous entendiez réciproquement aboyer vos chiens et chanter vos coqs ! Mais jusqu'à la vieillesse et jusqu'à la mort vous n'aviez pas besoin d'aller les uns chez les autres, chacun de vous ayant chez soi, tout ce qu'il fallait (1). »

Le fond de la pensée du « vieux maître », ne consiste-t-il pas dans cette idée si essentielle pour lui, à savoir que le meilleur moyen d'éviter la guerre, c'est de diminuer la population et diviser les Etats (2).

Cette idée, c'est le trait le plus accentué du pacifisme de Li Eul.

SECTION II

TCHOUEN TCHEOU

A. — L'HOMME.

Son pays d'origine ; ses occasions d'occuper des fonctions publiques et son désintéressement ; ses dernières paroles sur son lit de mort.

Son œuvre : les « fleurs du midi » ; sa valeur tant au point de vue du fond qu'au point de vue de la forme.

B. — LA PENSÉE.

Observation préalable : fidélité des idées du philosophe à la doctrine de Li Eul (ou Lao-Tse).

a) Les rapports entre les Etats :

I. Timidité apparente de l'enseignement du sage en cette matière :

1° « Les enfants du royaume de " Han Tai ,, ».

2° « Les trois rois de mer ».

3° « Les peuples barbares et les rois civilisateurs ».

II. La portée réelle :

1° Contre : l'orgueil national.

1. « La grenouille du vieux puits et la tortue de mer orientale ».

1. *La Voie et Vertu*, section 80.

2. Des savants d'occident, tel que Malthus ont pensé comme notre philosophe,

2. « Le génie du fleuve jaune ».

2^o Pour :

1. Le commerce international : conte sur l'affaire de la pommade de la famille de Soung.

2. Le libéralisme en matière des conditions des étrangers : « l'oiseau de mer et le prince de Lou ».

3^o Idéal personnel : la « bonté suprême ».

b) La guerre :

I. Condamnation : entretien de sage avec le prince de Wei sur l'affaire de limace.

II. Abolition :

1^o Moyen emprunté : « petits Etats ».

2^o Moyen inventé : renonciation à la prospérité de toute nature.

A. — L'HOMME

Tchouen Tcheou naquit vers 330 avant Jésus-Christ.

Il était originaire de la province actuelle de Honan.

Il occupa au début de sa carrière, les fonctions de gardien du jardin du prince de son pays natal. Mais bientôt il abandonna ce poste pour vivre indépendant et se livrer aux études philosophiques.

Plus tard, le prince de Wei le sollicita de devenir ministre. Mais le sage repoussa cette offre avec dédain. C'est à cette occasion qu'il composa la fable célèbre du « bœuf de sacrifice » que voici :

« Le bœuf de sacrifice » était toujours revêtu d'une housse brodée, et recevait chaque jour une provende de choix. Mais un matin, on le conduit au temple, au bout d'une chaîne dorée, pour l'immoler. A ce moment-là il a des regrets, il préférerait être le plus vulgaire des bœufs dans le dernier des pâturages. »

« **Morales** : ainsi en va-t-il des ministres et des princes. Honneur d'abord, disgrâce et mort ensuite. »

Une autre fois, le prince de Wei fit comparaître le sage devant lui. Le philosophe se présenta, vêtu d'une

robe de tissu grossier, et rapiécée, des chausses étaient trouées, le prince lui dit :

« Monsieur Tchouen, pourquoi êtes-vous si déguenillé ? »

« Je suis pauvre, répondit le sage, mais je ne suis point déguenillé. Un lettré n'est délaissé que lorsque dans sa conduite, il n'observe pas les règles de la morale. Mais lorsqu'il porte de vieux vêtements et des chaussures trouées, il est tout simplement pauvre. »

Lorsque sa femme mourut, il chanta gaiement, en frappant des assiettes. On lui en demanda la cause. Il s'expliqua : « Avant de naître, l'homme n'était rien. Après la mort, il redevient rien. Pourquoi donc être triste pour si peu de choses ? »

En 275 avant Jésus-Christ lui-même, il était à son tour sur le lit de mort. Quelques instants avant sa mort, ses disciples manifestèrent l'intention de se cotiser pour lui faire des funérailles plus convenables.

« Pas de cela, dit le mourant. J'aurai le ciel et la terre pour linceuls et le corps de mon cercueil. Le soleil, la lune et les étoiles seront mes bijoux ! (on en mettait dans les cercueils) La nature entière sera mon cortège. Pourriez-vous me donner mieux que ce grand luxe ! »

— Non dirent les disciples. Nous ne laisserons pas votre cadavre non enseveli en proie aux corbeaux et aux vautours.

— Et pour lui éviter ce sort, dit le maître, vous le ferez dévorer enseveli par les fourmis. Est-il plus juste d'en priver les oiseaux pour le livrer aux insectes ?

Ces quelques anecdotes dépeignent suffisamment, croyons-nous, le caractère du philosophe.

Au fond, c'est un second Li Eul ; d'ailleurs il est considéré comme étant le principal disciple de ce grand sage.

Très instruit, aimant comme son maître à vivre dans l'obscurité et la pauvreté, il fut un des penseurs les plus originaux et les plus hardis qu'on connaisse dans l'histoire de la philosophie chinoise. Il s'attaqua franchement aux problèmes les plus ardu, et qui jusqu'ici n'avaient pas encore ouvertement discutés ; tel que le problème des origines du monde.

Aussi est-il plus connu en Chine sous le nom de Tchouen Tseu. Le mot « tseu » signifie « maître de haute valeur ». Tchouen Tseu, c'est donc « le maître de haute valeur nommé Tchouen ».

Le maître Tchouen a laissé un ouvrage assez volumineux connu sous le nom de *Fleurs du Midi*. C'est un recueil des paroles enseignées par lui. Certains savants chinois affirment que ce recueil a été composé par le philosophe lui-même. D'autres prétendent que ce sont ses disciples qui l'ont rédigé après la mort du maître. Le style dans lequel est écrit ce livre charmant, est celui d'un poète, il abonde en images originales, en peintures colorées et en artifices littéraires qui lui donnent un attrait que ne possèdent pas la plupart de nos traités classiques.

Dans son livre et dans ses entretiens philosophiques, Tchouen Tcheou combat avec beaucoup de verve les théories et les abus de son temps.

Néanmoins, ce recueil ne contient que des entretiens philosophiques, et pas de suggestions politiques, économiques ou sociales, comme les œuvres de l'Ecole pacifique que nous avons étudiées plus haut. D'autre part, il est rempli de fables qui offrent au moins autant d'intérêts que celles du bon La Fontaine, mais qui exigent certes de leurs lecteurs plus de réflexion et de méditation.

Ce livre est le seul ouvrage qu'ait laissé notre philosophe, nous nous efforcerons de citer de nombreuses fables, afin de donner une idée imparfaite sans doute mais aussi exacte que possible de ce livre charmant.

B. — LA PENSÉE

Tchouen Tcheou n'est que le continuateur de Li Eul.

Comme son maître, il ne croit pas aux récits de la création.

« Avant la naissance du monde, dit-il, existait-il un être ? On me répondrait que toute chose a une cause, mais pourquoi ne raisonne-t-on pas ainsi pour la cause première elle-même ? Et si l'on raisonnait ainsi, on aboutirait à un cercle vicieux. »

Le fondement de l'enseignement du philosophe que nous allons analyser est donc le « Bien en soi ». Nous ne connaissons, dit-il, ni l'origine, ni la fin du monde. Restons justes et charitables et attendons. Faire le bien pour le bien, n'est-ce pas aussi plus noble ? »

Au sujet des devoirs des souverains, le philosophe reprend, aussi l'enseignement de Li Eul : les chefs d'Etat n'ont d'autre raison d'être que le salut des peuples ; ils ne doivent pas considérer leur charge comme un avantage personnel.

« Le roi saint, écrit-il, est sans égoïsme. »

« Le roi parfait n'attend pas de récompense. »

« Le roi sage ne cherche pas la renommée. »

« Jadis le souverain Yao voulut céder l'Empire à son Ministre Hu you. Il dit : quand le soleil rayonne, on éteint le flambeau. Quand la pluie tombe, on met de côté l'arrosoir. C'est grâce à vous que le peuple est heureux. Pourquoi resterais-je sur le trône ? Veuillez y monter.

« Merci, répondit le ministre. C'est vous régnant, que le peuple est heureux. Que m'importe, à moi, mon renom personnel ! Une branche dans la forêt suffit à l'oiseau pour se loger, un peu d'eau de la rivière désaltère le rat. Je n'ai pas plus de besoins que les petits êtres. »

« Voilà deux hommes d'Etat qui comprennent notre enseignement en ce qui concerne leurs devoirs envers le peuple (1). »

Li Eul et Tchouen Tcheou prêchaient donc le même enseignement. Cependant on trouve chez Tchouen Tcheou, quelques idées nouvelles, notamment en ce qui concerne deux questions : les rapports entre les Etats et la guerre. Sur la première de ces questions, il avançait en effet des idées toutes nouvelles. Li Eul ainsi que nous l'avons vu, s'était contenté de combattre les conceptions d'inégalité entre les Etats et de souveraineté. Son disciple venait maintenant d'ajouter des pensées plus fécondes.

Sur la seconde question, Tchouen Tcheou avait des propres idées qui s'écartaient de celles de son maître, mais cette différence n'était qu'une différence de degrés et non de nature.

a) *Rapports entre les Etats*

« Le gouvernement d'un sage ne s'occupe pas des questions extérieures. Il se corrige de lui-même ; puis il accomplit sa mission, et c'est tout. »

C'est là une des paroles de notre philosophe qu'on cite le plus volontiers et souvent on conclut qu'il n'était pas un ami du Droit des Gens (comme ses compatriotes, en général).

Mais cette conclusion est-elle exacte ?

Quand notre auteur écrivit cette phrase, il ne prétendait pas établir un idéal, tout simplement il considérait que la rareté ou même l'absence des rapports entre Etats est préférable que la multiplicité de ces relations, surtout quand les Etats ne sont ni intelligents, ni sages. »

Voici trois fables qui révèlent, croyons-nous, le fond de sa pensée.

1^o *Les enfants du royaume de Han Tai apprenaient la démarche dans le royaume de Tchou ling.* « Dans le royaume de Tchou Ling la démarche du peuple était très élégante, tandis que dans le royaume de Han Tai, elle était tout à fait grossière. Le souverain de ce dernier royaume envoya donc des étudiants dans le royaume de Tchou Ling pour y apprendre cet art. Mais ces étudiants oubliant la démarche de leur patrie, n'apprenaient pas celle du pays dont ils étaient les hôtes. De telle sorte que quand ils revinrent chez eux, ils se mirent à marcher à quatre pattes (1). »

2^o *Les trois rois de mer.* — « Emportés par les vagues, le roi de la mer du Nord et le roi de la mer du Sud, furent bien reçus par le roi de la mer du Centre. Ils se demandaient quel service ils pourraient bien lui rendre pour acquitter leur dette de reconnaissance ; « les hommes, se dirent-ils, ont sept orifices (organe des sens : deux oreilles, deux yeux, deux narines et une bouche.) Le pauvre roi de la mer du Sud n'en a aucune. Nous allons lui en faire. S'étant mis à l'œuvre, ils lui firent un orifice par jour. Si bien qu'au septième le pauvre roi mourut » (2).

3^o *Les peuples barbares et les rois civilisateurs.* — « Au temps de Hen su (personnage préhistorique), certains peuples restaient dans leurs habitations à ne rien

1. Fleur du Midi, chapitre XVI.

2. *Op. cit.*, chapitre VII.

faire ou erraient sans savoir où ils allaient. Lorsque leurs bouches étaient bien pleines, ils se tapaient sur le ventre en signe de contentement. C'est tout ce qu'ils savaient faire. »

« Mais les saints rois décidèrent de les civiliser. Ils vinrent sous prétexte de leur donner des leçons de courbettes rituelles, au son de la musique et au nom de la bonté. Mais plus ils leur apprirent, et moins ils les trouvaient civilisés ; partout, compétitions pour le savoir et la richesse, prétentions demeurées et ambitions insatiables. »

« Est-ce le crime des saints rois ? » (1)

A lire ces trois fables, on peut facilement se rendre compte du fond de la pensée du sage. D'abord l'adoption d'une civilisation étrangère est-elle toujours un bien ? Ensuite l'intervention, même sincère, dans les affaires d'autrui est-elle toujours un bon service ?

Enfin, imposer des rapports aux autres, sous le masque de la vertu, est-ce au fond un crime ? (2)

Par conséquent, pour mériter d'avoir des relations avec l'étranger, il faut d'abord posséder une valeur propre. Autrement, mieux vaudrait une complète absence du Droit des Gens.

C'est donc dans cet ordre d'idées, d'ailleurs très louable que le sage écrit :

« Concentrez toute votre énergie et tous vos efforts à maintenir le repos intérieur, et songez ensuite à la paix intérieure. »

Et il ajoute encore : « conformez-vous à la volonté

1. *Fleurs du Midi*, chapitre IX.

2. Sans doute si le sage vivait encore, il condamnerait la notion malsaine de colonisation que soutiennent la plupart des hommes d'Etat modernes.

et aux désirs des autres (au lieu de les contraindre à faire comme vous) sans admettre des vues égoïstes et le monde sera heureux. »

Faisons encore un pas dans l'étude des idées de ce philosophe.

Tcheou Tcheou n'était pas seulement un ami bien timide du droit. Il en était un chaud partisan, combattant avec verve contre l'orgueil national.

Voici ses deux fables les plus célèbres :

1^o *La grenouille du vieux puits et la tortue de la mer orientale* : « combien je suis heureuse, dit un jour la grenouille d'un vieux puits à la tortue de la mer orientale ; dans mon puits merveilleux, je puis sauter sur la margelle, me blottir dans les murs entre les briques, nager à la surface, plonger dans la vase, mon puits est certainement supérieur à votre mer ! goûtez un peu à ses charmes ! »

« Pour complaire à la grenouille, la tortue essaya mais une fois la patte droite dans le puits, il lui fut impossible d'y faire entrer la patte gauche, tant le puits est droit, tant elle est grosse ! »

« Après avoir retiré sa patte, elle donna les renseignements suivants sur la mer. »

« Elle a plus de mille stades de long. Elle est plus profonde que mille hommes montés l'un sur l'autre ne sont hauts. Au temps de l'Empereur « u » (1) en dix ans il y eut six inondations, mais cette eau coula dans la mer sans que celle-ci augmenta. Au temps de l'Empereur Tang (2) en huit ans, il y eut 7 sécheresses ;

1. L'empereur « U » était un des saints empereurs de l'antiquité chinoise. Il avait sauvé la Chine entière de l'inondation du fleuve Jaune, et c'est à cause de son mérite que son prédécesseur lui avait cédé le trône. Il régna pendant 8 ans (2305-2198).

2. L'empereur Tang était le successeur de la dynastie précédente fondée par l'empereur U. Il régna de 1783 à 1760.

aucune eau ne coula à la mer, et celle-ci n'éprouva aucune diminution. Bref quantité et durée, ces termes ne s'appliquent pas à la mer. Voilà le charme de la mer. »

« A ces mots, la grenouille fut prise de vertige et perdit son petit esprit (1). »

L'auteur de la fable comparait donc la grenouille à un peuple isolé et vaniteux. N'ayant rien à l'extérieur, l'animal ne croit que son puits. C'est la merveille de l'univers. Cette comparaison est spirituelle et exacte. Par elle, le sage voulait montrer la modestie de la Chine envers le monde. Il le dit d'ailleurs d'une façon plus directe dans la seconde fable.

2^o *Le génie du fleuve Jaune* : « c'était le temps de la crue d'automne. Cent rivières gonflées déversaient leurs eaux dans le fleuve jaune dont le lit était tellement chargé que d'un bout à l'autre, on ne pouvait distinguer un bœuf d'un cheval. »

Cette crue mit en joie le génie du fleuve Jaune qui se dit qu'il n'y avait au monde rien de mieux que son domaine. Suivant le flot, il descendit jusqu'à la mer du Nord : à la vue de ces eaux, il dit « maintenant, je crois à cet adage qui sait peu se croit grand. »

Morale. — Comparée à l'Univers, notre Chine se réduit aux proportions d'un grain dans un grenier (2).

Après avoir combattu l'orgueil national, le philosophe prêche le commerce international :

« Une famille de magnanimes de la principauté de Soung possédait les recettes d'une pommade grâce à laquelle les mains de ceux qui dévidaient les cocons dans l'eau chaude, ne se gerçaient jamais. »

« Ils vendirent leur recette à un étranger avec un profit de 100 taëls. »

1. *Fleurs du Midi*, chapitre XVII.

2. *Fleurs du Midi*, chapitre XVII.

« Cet étranger était l'amiral de principauté de Ou. Il commanda un hiver une expédition navale ; grâce à sa pommade il préserva les mains de ses matelots de toute engelure. »

Morale. — « Ainsi deux emplois d'une même pommade ont produit deux gros profits dans deux circonstances différentes. Voilà l'effet merveilleux de l'échange international. »

Après avoir encouragé le commerce international l'auteur prêche encore le libéralisme en ce qui concerne la condition des étrangers.

Pour cela il n'hésite pas à composer une nouvelle fable : « l'oiseau de mer et le prince de Lou. »

« Jadis un oiseau de mer s'abattit à la porte de la principauté de Lou. Le prince pensa que c'était peut-être un étranger transcendant qui visitait son pays ; il alla en personne à la porte pour le porter au temple de ses ancêtres où il lui donna une fête. Il fit exécuter devant lui la symphonie due aux princes et lui offrit le grand sacrifice : un bœuf, un mouton et un porc. Cependant, l'oiseau, les yeux hagards et la tête pendante, ne toucha pas aux hachis, ne goûta pas au vin, si bien qu'au bout de trois jours il mourut de faim et de soif. »

Morale. — C'est que le prince jugeant des goûts de l'oiseau comme des siens propres, l'avait traité comme on le traitait lui-même. A l'oiseau de mer, il faut laisser la liberté de loger dans les forêts, de voler au-dessus des fleuves, de manger les poissons, de rester où il lui plaît et de partir à son gré. La nature des êtres étant différente, leurs goûts ne sont pas les mêmes. De même, entre les peuples, il y a des différences, ce qui plaît aux uns ne plaît pas aux autres. Il ne faut donc point les contraindre (1). »

Enfin, Tchouen Tcheou, soutint la bonté suprême : son idéale personnelle représentant la dernière et aussi la plus féconde de ses idées concernant les rapports entre les Etats.

Lorsqu'un jour un homme d'Etat lui demandait ce que c'est que la bonté, il répondit : « la vertu des tigres et des loups. »

— Comment ?

— Sans doute, les tigres et les loups n'aiment-ils pas leurs propres petits ?

— Mais en quoi consiste alors la bonté suprême ?

— Elle consiste à aimer indépendamment de la notion de parenté.

— Alors l'homme qui possède la bonté suprême sera dépourvu de piété filiale !

— Vous vous trompez ! la bonté suprême est la « bienveillance globale indifférenciée ». C'est aimer de si haut et de si loin qu'on fait abstraction d'un objet déterminé.

« Pour que la piété filiale approche de la bonté suprême, il faudrait que les fils aimassent sans envisager leurs parents et que les parents les aiment sans envisager leur personne... »

« Aimer tout l'univers, approche davantage de la bonté suprême. »

« Il ne suffit pas d'avoir de la piété filiale pour comprendre la bonté suprême. Sans doute la piété filiale ou amour fraternel, la bonté l'équité ordinaire, la fidélité, la loyauté, toutes ces vertus rentrent dans la bonté suprême. Elles sont si petites en les comparant à la grandeur de celle-ci »

« On dit à celui qui a toutes les beautés, l'ornement n'ajoute rien, à celui à qui tous les honneurs les gratifications n'ajoutent rien : à celui qui a tous les honneurs, aucune distinction n'ajoute rien. Ainsi en est-

il pour celui qui possède la bonté suprême, comparée à ceux qui ne possèdent que des vertus particulières (1). »

On voit donc par cet entretien de Tchouen Tcheou qu'il est injuste de considérer notre philosophe comme un adversaire du Droit des Gens. A-t-on jamais songé qu'il appelle la vertu particulière telle que la piété filiale « une simple vertu des loups et des tirs ? » N'est-il pas de la grandeur — même un peu trop au delà de la limite — en considérant comme un faible bien l'affection envers les parents, si importante aux yeux de nos traditions et de nos classiques ?

b) *La guerre*

Tchouen Tcheou comme Li Eul condamna la notion de la gloire militaire. Seulement tandis que celui-ci opposait à elle, une notion de funeste : « les armes les plus perfectionnées symbolisent les règnes de malheur. » Ceux qui remportent une victoire doivent être reçus selon les rites funèbres, etc... » Celui-ci la constata par une notion de mépris.

Ce sentiment de mépris, il le manifeste dans un de ses entretiens avec le prince de Wei, souverain de la patrie du philosophe, dont nous avons déjà parlé dans sa biographie.

Un jour, en effet, le prince décida d'entreprendre une expédition militaire contre un Etat qui avait manqué selon lui, à la parole donnée. Il consulta donc le sage. Celui-ci protesta. Voici la conversation :

« Ici, dit le philosophe, il y a une limace. Elle a deux cornes, sur sa corne de gauche, se trouve la principauté, du roi brutal ; sur sa corne de droite, est

l'apanage du roi sauvage. Ces rois sont sans cesse en guerre ; les morts sans nombre remplissent le sol. Huit jours après sa défaite le vaincu cherche déjà sa revanche pour venger sa gloire. »

— Balivernes ! fit le prince.

— Pardon, votre Altesse considère-t-elle l'espace comme limite dans ses six dimensions (le haut, le bas, et les quatre orientations) :

— Non.

— Alors, si vous promenez votre esprit dans cet espace illimité, les Etats de ce monde seront-ils grands par rapport à cet espace sans fin ?

— C'est vrai.

— Bien mieux encore. Votre royaume ainsi que celui de votre ennemi ne constitue qu'une faible partie de la Chine. Maintenant, veuillez donc me dire en quoi vous différez du roi sauvage de la corne droite de cette limace (1).

Ayant montré son mépris pour la guerre, le sage chercha à la faire disparaître. Il en trouva deux moyens. Parmi ces deux moyens, l'un était emprunté à la « Voie et vertu » ; l'autre était une invention originale.

Pour le premier moyen il suffit de l'indiquer. C'est la méthode des « petits Etats » de son maître. En effet, comme Li Eul, le philosophe montre par le passage suivant que la méthode des « petits Etats » était non seulement excellente pour éviter les guerres, mais encore douée d'une réalité historique.

« Au temps des anciens souverains (2), les petits peuples ne connaissaient en fait d'annales que des cor-

1. *Fleurs du midi*, chapitre XXV. Dans le récit de cet entretien, le sage se masque sous un faux nom.

2. L'auteur avait indiqué ici un grand nombre des noms de ces empereurs. Mais ces noms sont légendaires.

delettes à nœud (quippus). Ils trouvaient bonne leur grossière mais abondante nourriture, bons aussi leurs simples mais confortables vêtements. Ils étaient heureux avec leurs mœurs primitives, et leurs habitations rustiques. Le besoin d'avoir des relations avec les étrangers ne les tourmentait pas. Ils mourraient de vieillesse sans avoir rendu visite à leurs voisins, dont ils avaient vu de loin le territoire et la vie et dont ils avaient entendu chaque jour les coqs et les chiens. En ces temps-là, la paix et l'ordre étaient absolus (1). »

Quand on compare ce passage de Tchouen Tcheou au passage de Li Eul que nous avons cité plus haut, on voit qu'il ne s'agit ici que d'une répétition, d'une suggestion déjà faite, mais notre philosophe avait aussi sa suggestion originale : elle est contenue dans le passage suivant :

« Ceux qui font des préparatifs contre les brigands qui viendront ouvrir les coffres, les sacs ou les caisses pour s'emparer de leur contenu, s'empressent généralement de bien fermer ces coffres, ces sacs et ces caisses. Mais quand les seigneurs brigands arriveront, savez-vous ce qu'ils vont faire devant les coffres, sacs et caisses fermés ? Ils les emporteront purement et simplement avec eux sans prendre la peine de les ouvrir. »

« Ceux qui font les préparatifs se vantent pourtant de leur habileté.

« Ils sont en réalité bien ridicules, ignorant que le moyen le plus rationnel contre les brigands ne consiste point à bien fermer les objets qui contiennent les valeurs, mais à ne posséder aucun objet qui puisse y être enfermé. »

« Or ce qui est vrai pour la vie des individus l'est également pour la vie internationale. »

« Autrefois la principauté de Tsi possédait des villes et villages très prospères. On entendait partout aboyer des chiens et chanter des coqs. On voyait partout étendre des filets (1) et fonctionner des charrues. Son territoire atteignait une étendue de plus de deux mille kilomètres carrés. Aux quatre coins du pays, on ne trouvait que des maisons, temples et greniers. »

« Un beau jour, le prince Tien Tcheng vint avec son armée. Il tua le roi de Tsi et s'empara de son territoire. Le prince Tien Tcheng, c'est le brigand, la principauté de Tsi, c'est le propriétaire des coffres, des sacs et des caisses. »

Mieux vaut donc ne rien posséder que de devenir riches. Mais quand on a déjà été riche, faudra-t-il abandonner ses richesses ? Le philosophe osait faire une réponse affirmative. Il préconise l'abandon non seulement des richesses naturelles telles que les champs fertiles et les villes prospères, mais encore de toutes les richesses en général capables d'attirer l'envie des Etats étrangers.

« Il faut dit-il, jeter les jades, casser les sceaux et les tablettes, briser les instruments des rites. »

« Il faut cesser les six genres de musique agréables pour l'ouïe, et enlever les tableaux agréables pour la vue » (2).

Jeter les richesses, cela ne suffit pas encore. Il faut de plus dédaigner les hommes capables de travailler à en augmenter le nombre dans le pays.

1. Pour la chasse et la pêche, ce qui prouve la richesse du pays.

2. Ces objets d'art avaient dès cette époque une grande valeur. En effet, il y avait des guerres pour s'emparer, par exemple, d'un encensoir.

Parmi ces hommes, se trouvent en tête les fonctionnaires :

« Pour froidir les dents, il faut couper les lèvres. Pour vider les vallées, il faut sécher la mer. Pour éviter la guerre, il faut disgracier les fonctionnaires capables d'enrichir leur Etat. »

Mais après les fonctionnaires, il y a encore bien d'autres.

« De même que les fonctionnaires capables tels que Mei Ti et Yang Tchou, les maîtres de musique tel que Che Kouen, le maître d'art tel que King Soué, les peintres tel que Li Tchou (1), ce sont des hommes qui mettent en péril la sécurité de leur propre pays. »

Pourtant les Etats d'aujourd'hui les recherchent. Les hommes capables regardent avec anxiété, les propositions de tous les côtés. Ils quittent leurs parents, leur famille et le souverain de leur patrie pour aller ailleurs. Leurs voitures les portent à des milliers et des milliers de kilomètres. »

« Quand on possède les arbalètes les plus perfectionnées, les oiseaux prennent peur. Quand on possède les filets les plus parfaits, les poissons s'inquiètent. Quand on possède de merveilleux instruments de chasse, les animaux ne sont plus tranquilles. Quand un Etat possède des hommes capables, ses voisins craignent et voilà le secret de la guerre ! (2) »

Quelle est l'idée fondamentale des passages cités ci-dessus ? Pour éviter la guerre, un Etat doit renoncer à la prospérité, mais quand on songe à la suggestion de Li Eul qui conseilla aux Etats faibles de s'effacer devant les plus forts, peut-on apercevoir une différence

1. Ce sont des personnages célèbres dans l'histoire de la civilisation chinoise.

2. Toutes les citations ci-dessus indiquées se trouvent aux chapitre X de *Fleurs du midi*.

essentielle entre les deux méthodes ? Entre la renonciation à la prospérité, et l'effacement, n'existe-t-il qu'une différence de nature ?

Et n'est-il pas vrai que Tchouen Tcheou, comme Li Eul, fut également un maître de l'Ecole pacifiste ?

CHAPITRE II

ECOLE PACIFIQUE

SECTION I

MEI TI

A. — L'HOMME :

Son pays d'origine ; son grand caractère : conformité de ses actes à ses paroles ; ses carrières : ministre et professorat ; Son œuvre ; son influence en Chine actuelle.

B. — LES PENSÉES :

a) Fondement :

I. Dieu suprême modèle des souverains.

II. Son existence.

1° Arguments rationnels.

2° Arguments empiriques.

b) Dogme : la volonté divine en son double aspect :

I. Fraternité universelle.

1° Sa portée.

2° Sa réalisabilité.

3° Son utilité.

II. Contre la guerre :

1° Critiques directes.

1) Raison morale.

2) Raison pratique.

2° Critiques indirectes sous forme de conversations.

c) Sanctions :

I. Sanction divine.

II. Sanction humaine.

A. — L'HOMME

Mei Ti était originaire de la province actuelle de Ho nan. Il était compatriote de Tchouen Tcheou, car les deux philosophes étaient sujets de la principauté de Soug. On ignore la date exacte de sa naissance. Ce

qui est pourtant certain, c'est que le sage est né avant Tchouen Tcheou et qu'il fut un contemporain de Kong Kiou (ou Confucius) quoique plus jeune que celui-ci. Par conséquent il a dû vivre vers 500 avant Jésus-Christ.

Le sage fut d'abord un éminent homme d'Etat. Pendant longtemps il fut ministre du prince de son pays. Partout il était, d'ailleurs, bien reçu. Son influence politique était considérable.

Il fut ensuite un grand professeur. Il avait des disciples très distingués. Certains d'entre eux devinrent même des hommes de génie. Le nombre total de ses disciples était vraiment considérable.

Le sage enseigna inlassablement. Il donnait ses leçons aussi volontiers à un homme du peuple qu'à un noble prince. Pour propager ses doctrines, il voyageait beaucoup, parcourut la Chine entière.

Ce grand professeur était en même temps très paternel. Il savait préserver ses disciples du découragement, tout en étant très sévère. Un jour qu'il avait grondé son élève chéri, nommé Ken Chou Tse, celui-ci ayant le cœur gros, dit au sage : « Vous me grondez si souvent, mon maître. Est-ce que réellement, à aucun point de vue, je ne suis supérieur à mes camarades auxquels vous ne faites guère de reproches ? » Le sage répondit en souriant : « Voici, mon cher élève, un excellent cheval et de chétifs moutons. Quand je voudrais faire un voyage fatigant, devrais-je atteler ceux-ci ou fouetter le premier ? » Par cette consolation spirituelle, le philosophe fit renaître le courage de son disciple **déçu**.

Le philosophe ministre avait des qualités très nobles.

Il était actif, travailleur et endurant. Il attachait une importance primordiale à la charité. Quand on lui dit un jour : « Actuellement, peu d'individus sont cha-

ritables. Pourquoi vous seul voulez-vous l'être? A quoi cela sert-il? Il répondit : voici un cultivateur et neuf hommes oisifs. Ceux qui ont besoin de consommer étaient donc nombreux, et ceux qui produisent, rares. Est-ce donc une raison d'empêcher le cultivateur de travailler? Bien au contraire, celui-ci doit travailler davantage. »

Mei Ti était donc, bien que philosophe, un homme d'action. Et sa plus belle qualité consistait dans la conformité de ses actes à ses paroles.

L'anecdote suivante peint clairement ce noble caractère. Mei Ti était en mission au pays étranger. Un jour, son prince, ayant écouté un mauvais conseiller pendant l'absence de son sage ministre, décida d'entreprendre une expédition contre une principauté voisine avec le seul dessein, de s'emparer de son territoire et de ses objets précieux. Le sage apprit cette nouvelle. Il rentra vite auprès de son prince. Dix jours et dix nuits, dit-on, il marcha sans manger, ni boire. Il arriva à la Cour, et grâce à une touchante remontrance, il évita la guerre.

Si l'homme d'Etat avait agi ainsi c'est qu'il avait toujours parlé contre la guerre, et qu'il n'avait pas voulu que sa patrie commettât la première un acte contraire à son enseignement.

De nombreux faits peuvent faire constater que le philosophe s'attachait à ce que soient conformes ses actes à ses paroles. Ainsi, par exemple, ayant toujours prêché contre le luxe, il porta pendant toute sa vie des habits en étoffe.

Mei Ti est donc une des plus nobles figures de notre histoire. Sa vie ressemble beaucoup à celle de notre premier sage King Kiou (ou Confucius) son contemporain. Celui-ci en effet, était comme nous le verrons en même temps homme d'Etat et doctrinaire. Ensuite tous

les deux prêchèrent la charité et travaillèrent jusqu'à la mort, pour altruisme. Mei Ti comme King Kiou, se soumettaient à l'Etre suprême.

Aussi, très justement, on mettait, dès cette époque, les noms des deux sages au même niveau :

« Mei Ti et Kong Kiou, dit une chanson du temps, sont de véritables empereurs, bien qu'ils ne possèdent pas un pouce de territoire ; ils sont les supérieurs de tous les peuples, bien qu'ils n'aient aucune dignité ou charge héréditaire. Nous, hommes et femmes, nous devons élever notre tête et nous tenir sur la pointe des pieds pour nous approcher de ces deux sages ! »

Mei Ti avait des idées très élevées dans tous les domaines scientifiques. Ses idées sur la philosophie du droit, se résumaient en sa croyance en Dieu et en sa doctrine de fraternité universelle. En matière politique, il réclamait un gouvernement des sages avec l'amour du peuple à la base, analogue à la République des anciens sages de Grèce. En qualité d'économiste, il s'éleva contre le luxe et encouragea la production. Enfin, comme sociologie, il prêcha la grande doctrine de la coopération des classes, tout en honorant avec émotion le travail.

Toutes ses idées étaient exprimées en paroles fortes et pittoresques. Tout cela montre bien la volonté de convaincre. En effet, quand le philosophe enseignait, il ne reculait jamais, et il n'avait pas crainte de critiquer même Kong Kiou (ou Confucius), toutes les fois que cela était nécessaire.

On trouve ses idées dans ses « Entretiens ». C'est un ouvrage comprenant 71 chapitres et 15 livres. Il est volumineux. Non traduit jusqu'ici en aucune langue, il est composé de chapitre en chapitre, de une, deux

jusqu'à trois répétitions du même sujet, ce qui nous prouve que le sage n'écrivait pas non plus, et que ses discours recueillis et rédigés par ses auditeurs, furent plus tard corrigés de cette manière qu'on mit bout à bout les fragments relatifs au même sujet.

Notons enfin que l'ouvrage est actuellement étudié en Chine par des savants très compétents. De nombreux articles ont paru relativement à la vie et aux idées du sage. En général on s'accorde à dire que ce personnage mérite bien plus de respect et d'admiration que les différentes dynasties précédentes lui avaient accordés et que son caractère est vraiment comparable à celui de Kong Kiou (ou Confucius) (1).

B. — LA PENSÉE

a) *Fondement*

La base de la philosophie du droit de Mei Ti consiste en un seul mot : Dieu ou Dieux (2),

Voici comment le philosophe fut amené à établir le fondement :

Autrefois, d'après lui, avant l'existence des institutions sociales, chacun avait ses vues et ses opinions, sur les règles de conduites. Si une personne en avait un, deux personnes en avaient alors deux, et ainsi de suite. Comme les personnes devenaient de plus en plus nombreuses, plus leurs opinions et vues se heurtaient

1. Nous approuvons sans réserve ce mouvement heureux.

Aussi avons-nous développé un peu au delà de la proportion permise la bibliographie du sage. C'est dans ce même ordre d'idée que nous avons spécialement fait un exposé oral à la conférence des élèves de l'Ecole des Sciences politiques, intitulé : *Un grand philosophe pacifique chinois : Mei Ti* le 2 mars 1925.

2. Mei Ti comme presque la totalité des philosophes n'avait pas examiné cette question, d'unité ou de pluralité des dieux

peu à peu les unes aux autres. Il y avait donc un désordre complet.

Le peuple dut alors choisir des sages comme chefs. Mais ces sages ne pouvaient pas choisir entre eux un chef antique, le monde étant vaste. Ils établirent donc des institutions sociales pour leurs propres électeurs seulement. Grâce à elles, il n'eut plus d'abus ou divergence d'opinion ou de vue particulière ; ce qui y était loué, on le faisait, ce qui y était condamné, on évitait de le faire.

Les successeurs de ces sages sont les chefs d'Etat actuels. Ainsi que leurs futurs héritiers, ils sont toujours des exemples pour leurs sujets, qui prennent sur eux modèle.

Mais les chefs d'Etat eux-mêmes ne sont pas infail-
libles. Sur qui doivent-ils prendre à leur tour modèle ?

Sur leurs parents ? Mais les parents sont nombreux ; les parfaits, plutôt rares. Sur les savants ? Mais les savants sont nombreux ; les vertueux, plutôt rares. Sur leurs prédécesseurs ? Mais ces anciens souverains sont nombreux, les saints, plutôt rares.

Alors qui donc sera ce modèle suprême ? C'est le ciel. Celui-ci, c'est le seul Etre universel, infail-
lible et impartial, donnant avec abondance, sans exiger des récompenses et encore moins de dette de reconnaissance.

Ayant été amené à établir le fondement, il s'agit de prouver son existence. Le Ciel ou Dieu existe-t-il ? Oui. Pourquoi ?

Le sage répond par deux arguments :

Le premier argument est rationnel « sans le ciel il n'y aurait plus de morale, ni de sanction ! »

1. On sait aussi que c'est l'argument principal des métaphysiciens occidentaux.

Son second argument est d'ordre empirique. Cet argument comprend trois éléments :

1^o Histoire « les récompenses divines et les châtiements terrestres ont été vus non seulement par des individus isolés, mais encore par des foules : ces faits sont inscrits dans des histoires authentiques. »

2^o Autorité : les rois les plus connus et les savants les plus réputés ont toujours cru à l'existence de Dieu.

3^o Généralité : s'il n'y a pas de Dieu, pourquoi tous les peuples pratiquent-ils le culte ?

b) *Dogme*

Il importe maintenant de savoir en quoi consiste la volonté du Suprême Modèle à laquelle doivent obéir les chefs d'Etat. Elle est négative et positive. La volonté divine positive consiste en ce que le Ciel veut que les souverains s'aiment et s'avantagent. La volonté divine négative consiste en ce que le Ciel défend aux souverains de se haïr et de se nuire. D'où un double aspect du dogme de Mei Ti : « fraternité universelle » et « contre la guerre ».

Comment savons-nous que le ciel veut qu'on s'aime et s'avantage ? Parce qu'il nourrit, habille et fait posséder universellement, parce qu'il ne distingue point les pauvres des riches (tous sont ses sujets) les Etats faibles des pays puissants (tous sont ses villes).

Les souverains qui doivent prendre le Ciel comme Modèle Suprême et leur peuple qui les prennent pour exemple doivent chercher à appliquer ce premier aspect de la volonté divine : en d'autres termes, ils doivent réaliser « la fraternité universelle ».

La fraternité universelle de Mei se rapproche beau-

coup de la bonté suprême de Tchouen Tchéou (1). Mais celle-ci est moins précise que celle-là.

Le premier degré de la fraternité universelle est le suivant : « le frère aîné aime les frères cadets, les frères cadets chérissent le frère aîné ; le père travaille pour ses fils, les fils ne font pas de machinations contre le père ; les peuples sont fidèles à leur souverain ; les souverains traitent leurs sujets comme s'ils étaient leurs enfants ; enfin les Etats agissent en harmonie avec leurs voisins et réciproquement. »

Mais ce n'est que le premier degré. Il y en a un second encore pour achever la vertu de fraternité universelle.

« Le frère aîné n'aime pas seulement ses propres cadets, mais encore les cadets des autres ; les frères cadets ne chérissent pas seulement leur propre aîné, mais encore l'aîné des autres ; le père ne travaille pas seulement pour ses propres fils, mais encore pour les fils des autres ; les fils non seulement ne machinent pas contre leur père, mais profitent encore le père des autres ; les peuples sont non seulement fidèles à leur souverain ; mais encore aux souverains des autres ; enfin, les Etats agissent non seulement en harmonie avec leurs voisins, mais encore avec les voisins des autres (2). »

Mais la fraternité universelle sous son double aspect est-elle réalisable ? Mei Ti se le demanda lui-même et répondit affirmativement.

— Pour la réaliser, il suffit que les souverains se conduisent eux-mêmes selon la règle ; et leur peuple, les prenant alors pour modèle, agiront pareillement.

Le philosophe conte à ce sujet trois faits historiques,

1. Comme Mei Ti vivait avant Tchéouen Tchéou, ce philosophe avait donc moins de mérite que celui-là.

2. *Entretien de Mei Ti*, livre VII, chapitre XXIV.

afin de montrer l'influence des chefs d'Etat sur les peuples :

1^o Le prince Wen Kong de l'Etat de Tsin aimait les mauvais habits. C'est pourquoi ses fonctionnaires ne portaient pas d'autres fourrures que des peaux de brebis, et d'autres chapeaux que des képis faits d'étoffe grossière et cela même au cours des audiences les plus solennelles. Pourquoi cela ? Parce que ce que les rois aiment, leur sujet le font.

2^o Le prince Ling de l'Etat de Tsou aimait les maigres. C'est pourquoi ses fonctionnaires se contentent tous d'un seul repas par jour. Pourquoi cela ? Parce que ce que les princes veulent, leurs sujets le font. »

3^o Le prince K'iou Tsié de l'Etat de Iu encourage la vertu du courage. Un jour il se produisit un incendie au palais. Son peuple travailla si courageusement à éteindre le feu qu'il y eut plusieurs milliers de morts à cause du sauvetage. Et le prince fut obligé de battre lui-même le tambour pour rappeler les braves. Pourquoi cela ? Parce que ce que les souverains encouragent, leurs sujets le font. »

D'autre part, le philosophe décrit la vie de plusieurs de nos saints empereurs qui ont travaillé en faveur de la fraternité universelle ; il tend à démontrer ainsi la réalisation de cette vertu.

« Combien de lettrés, dit Mei Ti, nous ont crié : pratiquer la fraternité universelle, c'est comme s'il s'agissait d'enlever la montagne Tai (1) et vider le fleuve Tsi (2). Cette comparaison n'est pas raisonnable ; car enlever une montagne ou vider un fleuve, c'est un événement inconnu dans l'histoire, tandis que pratiquer la

1. Elle se trouve dans la province actuelle de Chan Toung.

2. Il traverse plusieurs provinces situées au nord de la Chine ; sa source se trouve dans la province actuelle de Chan si.

fraternité universelle, c'est un fait fréquemment répété par nos anciens. »

Il donna alors trois exemples :

« Autrefois l'Empereur U sauva la Chine entière de l'inondation du fleuve Jaune. A l'ouest, il creusa le canal Yu Tou (1), pour soulager les peuples Chou Wang (2) au Nord, il construisit les écluses du Dragon et du Héron (3) pour diminuer la souffrance des sujets du royaume de Han-tai, Ou, Lou; à l'est il conduisit l'eau aux lacs de la province de Chan-toung pour secourir le peuple de Ki Tcheou (4). »

Au sud il approfondit les lits des fleuves Hans et Wei (5) pour améliorer le sort des peuples de Tchou, Yu..., etc.

2^o Autrefois Wen Wang (6), admira ses territoires situés à l'ouest de la Chine. Il était comme le soleil qui jette la lumière aux quatre coins de l'Empire (au lieu de ne rayonner que sur le territoire de l'ouest). Il travaillait à faire disparaître les empiétements des Etats puissants sur les Etats faibles, l'injure des grands peuples envers les petits. Grâce à sa fraternité universelle, les princes ne détournaient plus leurs sujets des travaux des champs et de l'élevage (7).

3^o Autrefois Ou Wang (fils de Wen Wang) avant de procéder au creusement du tunnel sous la montagne Tai (le tunnel conduisait aux Etats étrangers pour faciliter les communications) fit inscrire sur cette montagne les paroles suivantes : « sous cette montagne il

1. Inconnu dans les géographies actuelles de la Chine.

2. Nom d'une peuplade dont l'histoire ne nous a laissé aucune description.

3. Ces écluses existent encore de nos jours le long du fleuve Jaune.

4. Province actuelle de Tche-li

5. Ce sont des fleuves de la Chine du nord.

6. Il est le fondateur de la dynastie des Tchéou.

7. C'est-à-dire « ne recourraient » plus à la guerre.

y aura une route, les fils de notre dynastie vont procéder à une grande entreprise. Mais ils ne considèrent comme précieux que la vertu (non les grands travaux ou autres éléments de civilisation matérielle). Les territoires de nos voisins (que le tunnel va mettre en communication avec les nôtres) ne valent point la vertu (c'est-à-dire nous ne les convoiterons pas) s'il se produisait des malheurs dans le monde, j'en serais responsable (1). »

Le philosophe prétendait donc que la « fraternité universelle » est réalisable. Mais il se rendait bien compte que, pour que les Etats la pratiquassent, il ne suffit pas d'insister sur sa réalisabilité, mais encore sur son utilité.

« Dans le livre sacré *Chou King*, dit le sage, on trouve cette phrase célèbre « point de maudits sans contre-injures. Point de bienfaits sans dettes de reconnaissances ». Cette phrase est bien vraie. »

Il y est dit encore :

« Quand on donne une pêche à un autre, celui-ci va rendre une poire. »

« Toutes ces paroles profondes, signifient que si les Etats aiment les autres peuples, ceux-ci aimeront à leur tour, et que s'ils haïssent, ceux-ci haïront aussi à leur tour » (2).

L'aspect négatif de la volonté divine consiste en ce terme « contre la guerre ».

Avant d'examiner les motifs contre la guerre, il importe de savoir ce que signifiait pour le philosophe le terme « guerre ».

1. Par ces inscriptions le saint roi voulait rassurer les Etats voisins, dont le tunnel allait mettre en communication les territoires avec les siens ; et ordonnait à ses futurs successeurs de ne se servir du tunnel que pour des relations pacifiques.

2. *Entretiens de Mei Ti*, chapitre XXIV.

C'est en effet un des traits essentiels qui nous permet de classer Mei Ti dans l'Ecole pacifique et non dans l'Ecole pacifiste, bien que sa « fraternité universelle » se rapproche d'un idéal d'altruiste très avancé.

Lorsque les partisans de guerre lui dirent : « puisque les guerres sont condamnables, pourquoi n'a-t-on jamais blâmé les guerres de nos anciens saints Empereurs parmi lesquels Tan et Ou Wang notamment avaient entrepris des expéditions contre les tyrans Sei Miao, Ki et Chou ? » Le sage répondit « Vous n'avez pas compris la définition exacte du mot guerre. Les expéditions dont vous parlez ne sont point des guerres, ce sont des actes de condamnation, »

« En effet les tyrans dont vous me parlez étaient les souverains les plus abominables de notre histoire : ils auraient tué la totalité de leurs sujets si nos saints Empereurs ne les avaient châtiés. Ces actes de condamnation ont été voulus par la volonté divine qui s'était d'ailleurs manifestée par plusieurs prodiges (1). »

Mei Ti distingue donc les guerres justes des guerres injustes. Il appela les premières des « actes de condamnation » et qualifia les secondes seulement de « guerres ».

Malheureusement il n'a pas énuméré les cas où des « actes de condamnation » sont admissibles et il n'a pas défini la guerre.

Néanmoins, le fait que Mei Ti a établi cette distinction prouve que notre philosophe appartenait à l'Ecole pacifique et non à l'Ecole pacifiste (2).

Mei Ti condamna la guerre en vertu de deux motifs dont l'un est d'ordre moral et l'autre d'ordre matériel :

1. *Entretiens de Mei Ti*, chapitre V.

2. Li Eul, de l'Ecole pacifiste, avait également parlé des guerres de « nécessité », mais pour lui, il ne s'agit que d'un acte qu'on peut tolérer, tandis que pour Mei Ti, c'est un acte juste. D'ailleurs d'autres points de différence vont nous montrer que les deux sages appartiennent à deux écoles séparées.

Habitué à établir des comparaisons judicieuses et d'enseigner la morale internationale à la lumière de la morale privée, le professeur démontre l'immoralité de la guerre d'une façon aussi simple que facile.

« Voici un individu, disait-il, qui entre dans le jardin d'autrui. Il y vole des pêches et des poires. L'opinion générale condamne cette personne et la loi réprime son acte. Pourquoi ? Parce qu'il s'avantage immoralement au détriment d'autrui. — Celui qui vole le chien, le porc, la poule, ou d'autres animaux domestiques est considéré comme plus coupable que celui qui vole des pêches et des poires. Pourquoi ? Parce que plus on nuit et plus le crime est grave. — Mais si l'on pénètre dans les étables d'autrui, et qu'on vole des chevaux et des vaches, l'immoralité serait plus grave encore que celle du voleur des autres animaux domestiques. Pourquoi ? Parce que plus on nuit aux autres, plus le crime est grave. — Mais si l'on tue un innocent dont on prend les habits, les fourrures et les armes d'ornement (1), l'immoralité serait encore plus grave que celle du voleur des chevaux et des vaches. Pourquoi ? Parce que plus on nuit aux autres, plus le crime est grave. »

« Tout le monde sait condamner les actes ci-dessus énumérés, on les qualifie d'immoraux. Mais en ce qui concerne la guerre, au contraire, on la loue et on la considère comme une gloire. Celui qui a tué un homme est une fois un assassin ; celui qui a tué 10 hommes est 10 fois un assassin ; quiconque a tué 100 hommes est 100 fois un assassin. Alors le prince conquérant est assassin, autant de fois qu'il a fait périr d'hommes. Et pourtant cet archi assassin s'admire et trouve des admirateurs. Quelle perversion du sens moral !... Est-ce

1. Nos anciens portaient, notamment, des épées de bronze et de jade comme ornement.

que multiplié à l'infini, le mal devient un bien ? Autant vaudrait dire que multiplié à l'infini, un point noir devient une surface blanche. Toute guerre est un crime quoiqu'en disent les peuples belliqueux et sans conscience » (1).

Condamner la guerre au nom de la morale, cela n'est pas suffisant, aux yeux de Mei Ti, philosophe pacifique, et non pas pacifiste, pour faire disparaître ou même diminuer le fléau humain. Pour décourager les chefs d'Etat belliqueux il faut invoquer d'autres motifs d'ordre, non point théorique, mais pratique.

Le philosophe ministre veut leur donner à réfléchir par le raisonnement suivant :

Les dirigeants politiques dont dépend la destinée d'un pays doivent savoir distinguer non seulement ce qui est bien de ce qui est mal, mais encore ce qui est avantageux de ce qui est désavantageux, afin de pouvoir prendre une décision positive ou négative. Or rien n'est plus désavantageux que la guerre. La moindre opération militaire entraîne les conséquences suivantes :

1° Pendant l'hiver, les guerriers souffrent du froid, pendant l'été, ils souffrent de la chaleur.

2° C'est bien pire pendant les deux autres saisons : au printemps, la guerre empêche le peuple de semer, en automne, elle rend la récolte impossible (2).

3° Les frais de guerre, la perte en armes et en animaux de guerre représentent un gaspillage considérable de richesse ; c'est que les guerres ont toujours coûté très cher.

1. *Entretien de Mei Ti, chapitre XVII.*

2. Cet argument produisait beaucoup d'effet. La Chine antique était déjà un pays agricole, le respect dû aux paysans était toujours soutenu par nos philosophes; et reconnu par nos souverains. Aussi, avait-on établi cette règle, de guerre, que les opérations militaires ne devaient pas se dérouler pendant le printemps et l'automne. Voir Partie II, chap. III : « la guerre ».

« J'ai souvent essayé de compter, mais vainement, après chaque expédition militaire le nombre incalculable d'étendards, de flèches, tentes, cuirasses perdus. — Je ne parle pas encore des lances, des arbalètes, des hallebardes et des épées brisées. »

« Les bœufs et les chevaux étaient gras et gros en partant à la guerre. Mais ou bien ils meurent sur les champs, ou bien (bonne chance pour eux) ils rentrent maigris et blessés.

4° Enfin, la vie humaine, la plus précieuse, et qu'on ne peut pas acheter, est sacrifiée à la suite de ce fléau.

« A cause des marches forcées, du manque de nécessaire en ce qui concerne l'habitation, de l'impossibilité de prendre un repas raisonnable, de la fréquence de la soif et de la faim, les peuples, à la guerre, meurent souvent de maladie. »

« Hélas! j'ose à peine prononcer cette phrase : « la perte totale ou partielle d'une grande armée est fréquente (1) ! »

Le philosophe condamne encore la guerre sous une nouvelle forme. Il objecte aux partisans de guerre par les arguments suivants :

1° « Un partisan de la guerre me dit, s'écria-t-il : « j'aime la guerre, car elle m'apporte à la fois de la gloire et des gains. »

— De la gloire ? répondis-je, c'est un mot abstrait.

« Des gains ? Ils ne peuvent pas compenser les pertes. Vous attaquez un village d'une grandeur de 3 kilomètres carrés, une ville de 7 kilomètres carrés. Si vous ne sacrifiez pas beaucoup de votre force, vous ne réussirez pas votre opération. Et vous n'y réussirez que si vous faites tuer des milliers et des dizaines de milliers d'hom-

1. Tous ces arguments sont indiqués çà et là dans le chapitre XVIII des *Entretiens de Mei Ti*.

mes. Or (en Chine actuelle), il y a beaucoup d'Etats de 10.000 chars de guerre (1). Ils ont tous trop de territoires et pas assez de population. Et pourtant, ils songent encore à conquérir des territoires en sacrifiant leurs hommes. »

2^o « Un partisan de la guerre me dit : au sud, il y a le royaume de Ou. Au nord il y a le royaume de Tsin. Ces Etats, à leur début, quand ils ont été créés, par le premier Empereur, n'avaient seulement que quelques dizaines de kilomètres carrés de territoires et quelques milliers de sujets ; actuellement ils ont plusieurs milliers de kilomètres carrés, de territoire et plusieurs millions de sujets, voilà le résultat heureux des guerres ! »

« J'objecte : il ne s'agit que de quelques cas exceptionnels. Ceux-ci ne font pas brèche dans notre argument général que la guerre est désavantageuse. Voici un médicament. Parmi plusieurs centaines ou milliers de malades il ne réussit à en guérir que 4 ou 5. Ce médicament, un bon fils, doit-il l'offrir à ses parents malades ? Un bon fonctionnaire, à son souverain souffrant ? (à plus forte raison un Etat qui n'a pas beaucoup de territoire et un grand nombre de sujets n'est pas comparable à un individu malade). — Vous ne voyez que les Etats qui réussissent heureusement leurs opérations militaires. Pourquoi ne jetez-vous pas aussi un regard aux innombrables principautés qui ont subi tant de malheurs à cause de leurs appétits belliqueux ? A l'Est il y avait la principauté de Kiu, mais victimes des guerres, elle a disparu. Au Sud, il y avait la principauté de Tsé, mais elle a également péri à cause des guerres... »

3^o « Les partisans de la guerre disent : « si ces Etats ont disparu à cause de leurs appétits belliqueux c'est qu'ils ne savaient pas établir solidement leur puissance.

1. Sur chaque char de guerre se tenaient debout 100 combattants.

J'établirai avec soin l'hégémonie de mon pays et les autres Etats ne pourraient que s'incliner devant lui. »

« J'objecte : y a-t-il un pays qui ait connu plus de triomphe que la principauté de Ou, avec son roi Eu li. Celui-ci avait organisé son armée pendant sept ans. Puis, après l'avoir magnifiquement équipée et exercée par la belle victoire de Pei Kiu (1), il avait obligé les royaumes de Tsou, Soung, Lou à s'incliner devant lui, et que sais-je encore ? Il avait attaqué l'armée de la principauté de Tsi, et l'avait battue à Ngai ling (2). Non satisfait encore, il avait humilié la principauté de Iu à l'est et l'avait soumis complètement. Même les neuf peuples étrangers à la race chinoise s'étaient inclinés devant le roi guerrier. Ce roi, on peut le dire, à cause de son intelligence, de son énergie, de sa force, avait réussi à établir au profit de son Etat une hégémonie complète sur tout le continent. Mais bientôt son royaume disparut et l'entrée triomphale de son ennemi, la principauté de Iu, lui donna la fin (3) !

c) *Sanction*

Le philosophe ministre était en même temps un véritable juriconsulte. Avant d'établir son dogme, il en avait indiqué le fondement. Après l'avoir établi, il expose les sanctions.

Pour satisfaire son esprit juridique, le sage cherchait la sanction dans deux domaines différents. Sa foi lui fit entrevoir une sanction émanant de Dieu. Son réalisme lui en fit concevoir une autre d'ordre pratique.

1. Actuellement ville de Mou Tcheng dans la province de Ho Pei.

2. Actuellement au sud-est de la ville de Tai Ngan dans la province de Chan-Toung.

3. *Entretiens de Mei Ti*, chapitre VI. L'histoire de la principauté de Ou que le philosophe a si longuement décrite ne rappelle-t-elle pas l'histoire diplomatique européenne de 1860 à 1918 ?

La première de ces sanctions est donc une sanction divine. Ma's existe-t-elle réellement ? Le sage répond à cette question en invitant l'interlocuteur à feuilleter l'histoire qui lui apprendrait ce qui suit :

Autrefois, les saints rois Yu, Tang, Wen, Ou, avaient aimé leurs peuples. Comme ils ont fait tant de bien aux êtres humains, le Ciel les a bénis. Il en a fait d'augustes souverains, et tous les autres chefs d'Etats du continent se sont déclarés volontairement leurs vassaux. — D'autre part les rois tyrans, Ki, Chou, Yu, Lui, avaient torturé leurs peuples. Comme ils ont fait tant de mal aux êtres humains, le Ciel les a châtiés. Il a fait périr leurs Etats, il les a fait mourir lamentablement et maudire par leurs descendants jusqu'à nos jours et même dans l'avenir.

— Par conséquent ceux qui ont fait du bien ont connu le bonheur, et ceux qui ont fait le mal ont connu du malheur. Pourquoi donc prétend-on que la sanction divine n'existe pas ?

« Ceux qui pratiquent la fraternité universelle recevront toujours une récompense. Ceux qui adorent la guerre recevront toujours un châtimement » (1).

Ces deux phrases résument ce que le philosophe entend par « sanction divine ».

L'Esprit réaliste du sage le poussa à réclamer encore une autre sanction plus immédiate que la sanction divine. Il fait appel aux Etats pacifiques.

« Si vous désirez dit-il que vos Etats soient réellement grands et puissants et que tout le monde s'incline devant vous, prenez garde aux grandes puissances de mauvaise volonté, apportez des secours militaires aux petits Etats quand ils sont attaqués. Relevez leurs murailles lorsqu'elles sont détruites. Donnez-leur des

1. *Entretiens de Mei Ti*, chapitre XXXI.

étoffes et des aliments s'ils en ont besoin. De cette façon, tous les petits Etats et tous les grands pays animés d'un esprit international vous aimeront et vous estimeront. Ils se rangeront de votre côté et voilà votre véritable grandeur et votre réelle puissance. »

On voit que Mei Ti réclame une force pour en contrebalancer une autre. Ce remède qui seul est efficace contre les guerres et qui est reconnu par les hommes judicieux de nos jours, a été inventé par Mei Ti.

D'autre part, il est intéressant d'observer que le sage réclamait comme sanction non seulement des secours militaires, mais encore des mesures économiques telles qu'elles ont été prévues par l'article 16 du Pacte de la Société des Nations (1).

Ces sanctions réclamées par le sage diffèrent-elles donc profondément des suggestions des philosophes de l'Ecole pacifiste? (comme par exemple, les « petits Etats », la passivité et l'effacement des faibles).

SECTION II

KONG KIOU (OU CONFUCIUS) ET MONG KOÛ (OU MENCIUS)

§ 1. — Kong Kiou (ou Confucius)

A. — L'HOMME.

Sa jeunesse. Vicissitudes de sa carrière politique: Son professorat.

Son haut caractère moral. Rapports entre ses œuvres et le Droit des gens.

B. — LES IDÉES.

Les idées de Kong Kiou (ou Confucius) et les idées de Mei Ti.

a) La Patrie. La Patrie et le fondement de la morale internationale; amour de la patrie; défense de la patrie.

b) Les devoirs des Etats.

1. Seulement Mei Ti réclamait cette sanction à certains Etats seulement tandis que l'article 16 la demande à tous les pays signataires du traité.

I. Devoirs de justice :

1° Son aspect négatif. Contre l'impérialisme. Fierté ou le mépris envers les Etats étrangers. Oppression ou guerre ; vrai courage ; armée ; valeur respective de la force et de la vertu.

2° Son aspect positif. Pour la bonne foi internationale ; Importance primordiale de cette vertu ; Moyen de la pratiquer.

II. Devoir de charité :

Economie nationale et la pratique de la charité. Le devoir de charité par rapport au devoir de justice.

c) Collaboration internationale : La « grande union » :

I. Définition et la portée de la « grande union »,

II. Tâche de la « grande union ».

1° En matière politique ; attitude timide du sage.

2° En matières juridiques, économiques et philanthropiques ; développement très étendu du projet à ce sujet.

III. Réserves du philosophe quant à l'ensemble du projet et son esprit réaliste,

A. — L'HOMME

De loin en loin, dans le cours de l'histoire, un homme apparaît qui semble concrétiser toutes les aspirations morale, politique et sociale d'un peuple ; souvent il est méconnu, combattu de son vivant ; mais les générations qui viennent après lui reconnaissent en sa personne le Sage, l'homme sans pareil (1). Kong Kiou (ou Confucius) n'échappe pas au sort commun à tant de personnages illustrés. Peut-être n'y a-t-il aucun homme qui ait exercé en Chine une influence aussi puissante et aussi durable que celle de Confucius, le Sage qui, de son vivant, souffrit souvent du dédain des souverains contemporains.

Kong Kiou était originaire de la province de Chan-Toung celle-là même dont le Japon a essayé et essaie encore de s'emparer, après la grande guerre au nom du droit des gens !

1. Remarquons ici que nous disons l'« homme »,

Il naquit en l'an 551 avant Jésus-Christ. Dès l'âge de l'adolescence, il donna des preuves de disposition exceptionnelle pour l'étude ; l'histoire surtout le captivait. En plus de ses études livresques, il entreprit dans un but d'instruction plusieurs voyages : il se rendit, notamment, aux lieux antiques où 500 ans avant sa naissance fut fondée la dynastie des Tcheou, dont il était un des sujets ; il désirait y méditer sur les causes de la haute destinée de cette dynastie.

Lorsqu'il avait près de 45 ans, un prince, le prince de Tsi, lui offrit une importante charge publique. Mais le Sage se jugea trop jeune pour accepter cette offre que les ministres de prince, jaloux de l'ascendant de cette étrange personne essayèrent d'ailleurs de détourner à leur propre profit. Le philosophe avait pour devise : « on n'est homme qu'à 30 ans ; on n'est maître de sa pensée qu'à l'âge de 40 ans. Mais pour diriger de grandes destinées, il faut attendre jusqu'à 50 ans. »

Ces premières intrigues ne décourageaient pas le sage, car c'est plus tard seulement qu'il se proposait de mettre en pratique ses idées sur la conduite des Etats et des individus, basée sur l'application des règles des anciens qu'il avait déjà étudiés à fond. Son heure vint en effet quelques années plus tard. Un autre prince féodal le — prince de Lou — lui offrit une magistrature : le gouvernement d'une cité. Cette fois, le philosophe accepta la proposition et en peu de temps parvint à faire partout régner l'ordre et fleurir la vertu. Frappé des beaux résultats qu'obtenait ce magistrat extraordinaire, le prince le nomma ministre de justice. Les succès de Kong Kiou dans cette haute charge furent des plus remarquables. Bientôt, il n'y eut guère de crimes et les lois pénales devinrent presque inutiles. Son labeur fut couronné du même succès lorsqu'il prit plus tard le « Porte-feuille » des travaux publics.

Mais l'heureuse collaboration du Sage avec le prince de Lou ne fut qu'éphémère. Après cette brève carrière administrative, il allait subir jusqu'à la fin de ses jours une rigoureuse destinée.

La prospérité de la principauté qu'il servait suscita bientôt des jalousies de la part des Etats voisins. Parmi ceux-ci une principauté, la principauté de Tsi, prétextant la nécessité de maintenir l'équilibre politique, imagina d'habiles stratagèmes afin d'obliger le Sage à quitter son prince auquel il était si dévoué.

Ayant quitté à contre-cœur, sa haute charge, le grand Sage se mit à chercher un autre souverain plus digne de lui. Mais la chance ne lui était pas toujours favorable dans cette entreprise. Après avoir parcouru vainement pendant une dizaine d'années, la presque totalité des principautés chinoises, le Sage, vieilli, fatigué, mélancolique, renonça à son premier dessein, et consacra le reste de sa vie à l'enseignement.

Dans cette nouvelle carrière, les résultats de son activité furent encore des plus féconds. Il eut plus de 3.000 disciples (1), dont 72 étaient des personnages éminents restés connus dans l'histoire de la Chine, soit par leur vertu, soit par leur science.

Vivant modestement des subsides de ses élèves, le professeur mourut à l'âge de 72 ans, laissant à la postérité une collection d'ouvrages dont l'importance est sans pareille dans l'Empire du Milieu.

La vie de Kong Kiou dont nous venons de donner une esquisse, comporte un trait caractéristique : ce grand homme a toujours cherché, jusqu'à son heure dernière, à travailler pour le triomphe de la vertu d'un

1. Ce qui est extraordinaire pour un précepteur qui fondait à lui seul une Ecole.

cœur sincère secondé par un esprit positif et un inébranlable courage. Il a, il est vrai, changé de méthode : au début, il avait recours à l'action ; plus tard il eut recours à la parole et à la plume. Mais toute sa vie fut comme un seul jour ; toute sa vie il est resté fidèle à l'idéal qu'il s'était proposé dès l'adolescence, et il y a conformé sa conduite.

Certes, Kong Kiou est la plus grande figure que notre longue histoire ait connue ! Nous regrettons de signaler, à cette occasion, une erreur fondamentale commise par des sinologues européens, même par quelques-uns des plus éminents et qui consiste à le considérer comme un fondateur de religion. Partant de cette idée inexacte, ils ont cherché à le critiquer, en affirmant que notre grand professeur ne possédait ni la sagesse, ni la bonté qu'ils trouvent en la personne de Dieu (1). Jamais le peuple chinois n'a considéré Kong Kiou comme un être de révélation ; c'était un homme, et c'est le professeur éternel des Chinois !

Kong Kiou est plus connu en Chine, et surtout en Europe, sous le nom de Confucius. La dernière syllabe vient de latinisation des trois syllabes suivantes : « Kong, Fou, Tseu » ; qui signifient le professeur Kong, les deux syllabes « Fou Tseu » constituent une expression signifiant « Professeur ».

Tous les ouvrages de Kong Kiou ont paru, en effet, sous le nom de Confucius. Ces ouvrages se rapportent

1. C'est certainement dans cet ordre d'idée que le savant sinologue le R. P. Wieger, de la Compagnie de Jésus, a critiqué dans ses différents ouvrages notre philosophe antique : en effet, tantôt ce Sinologue trouve la charité de Kong Kiou trop étroite en comparaison de la charité chrétienne ; tantôt, il prétend que l'altruisme de notre professeur est utopique, quand il songe à la société humaine. Nous avons la plus grande admiration envers ce Sinologue, mais nous ne pouvons approuver son opinion sur cette question.

aux sujets les plus variés : philosophie, politique, économie, sociologie, etc. Mais tous ont une égale valeur, ce qui prouve que Kong Kiou a été non seulement un philosophe de talent (1), mais encore un génial homme de science.

Les principaux ouvrages que le sage nous a laissés sont les suivants :

1^o *La chronique des événements politiques de mon temps*, résumant les annales de la principauté de Lou. Cet ouvrage est peut-être le plus remarquable de ceux qu'a composé notre professeur antique. Il est connu sous le nom « Tchouen-Tsiou », signifiant littéralement « Printemps-Automne ». L'auteur voulait par ce titre pittoresque exprimer sa simplicité. Des sinologues européens trouvant même cet ouvrage trop simple ne lui concèdent parfois que peu de valeur (2). En réalité Kong Kiou fit preuve dans cet ouvrage de la meilleure méthode et d'autant de force que l'historien occidental Tacite. Il loue et condamne en peu de mots : mais est prodigue d'idées justes, nobles et grandes.

2^o « Che » (signifiant littéralement « Poèmes ») ou recueil des chants des anciens peuples.

3^o « Chou » (signifiant littéralement annales) ou recueil des documents des gouvernements : édits, ordonnances, etc.

4^o « Li Ki » (signifiant littéralement mémoires concernant les devoirs coutumiers des Etats — tant envers le Ciel qu'entre eux —).

1. Ici encore une erreur très commune chez les savants européens : nous autres Chinois devons, tout en signalant ces erreurs, nous faire à nous-mêmes quelques reproches ; et nous demeurons confus ; nous n'avons pas suffisamment écrit sur nos classiques, et nous avons suscité les difficultés avec lesquelles les Sinologues européens sont aux prises.

2. Voir notamment *Tchouen-Tsiou* traduction du savant Père Couvreur, S. J. imprimerie de Ho-Kien-Fou, 1916.

5° « Li » (signifiant littéralement « rites des lettrés ») est un ouvrage de la même nature que l'ouvrage précédent, avec cette différence qu'il renferme moins de matières diverses, mais les quelques questions que l'auteur y traite sont étudiées plus à fond.

6° « Tcheou Li » (signifiant littéralement rites des Tcheou) est l'exposé du droit constitutionnel de la dite dynastie.

Comme les trois derniers ouvrages indiqués ci-dessus portent chacun le mot « Li » (signifiant rites), on les appelle ensemble « les trois Li ».

7° « I » (signifiant littéralement « changements ») est un recueil des maximes et conseils des anciens Empereurs. Seulement certains des chapitres de cet ouvrage ont été rédigés par Confucius lui-même.

8° « Louen Yu » ou « Entretien », cet ouvrage a été composé par ses disciples après la mort du Sage, à l'aide de notes prises à ses cours; il contient des idées sur les sujets les plus divers. Si nous insistons sur les ouvrages du Sage, c'est qu'il les avait composés dans le seul dessin d'apprendre aux chefs d'Etat et à leurs peuples leurs devoirs collectifs.

Ne s'agit-il donc pas d'une véritable collection d'ouvrages intéressant au plus haut point les droits des gens ?

En rédigeant (1) tous ces ouvrages, le Maître voulait fonder une nouvelle morale internationale, seul moyen à ses yeux de faire régner la paix et de fonder les Etats sur la sagesse.

« En entrant dans un pays, dit-il, on peut sentir l'effet de l'enseignement qu'il donne à son peuple. »

1. Nous employons à dessein ce mot « rédiger »; car Kong Kiou en réalité n'a rien écrit de nouveau. Il mit au point les documents des anciens et sa devise était « un sage parle, mais n'écrit point ». Ecrire pour lui était une chose trop difficile et aussi un peu vaniteuse.

« Si le peuple est doux, accommodant, bon, c'est qu'il a appris mon « Che ».

« Si ses connaissances s'étendent au loin (au lieu d'être limitées à leur propre pays) c'est qu'il a appris mon « Chou ».

« S'il a un esprit perspicace et indulgent, c'est qu'il a appris mon « I ».

« S'il est respectueux du droit d'autrui et modéré dans ses ambitions, c'est qu'il a appris mon « Li Ki ».

« S'il émet des jugements exacts sur les événements, c'est qu'il a appris mon « Tchouen Tsiou » (1).

B. — LA PENSÉE

Nous classons Kong Kiou (ou Confucius) dans la même école que Mei Ti. En effet, ni l'un ni l'autre ne furent des pacifistes, mais il ne faut pas en conclure que toutes leurs idées soient de même nature : il y a au moins aussi loin entre les idées de Kong Kiou et celles de Mei Ti, qu'entre les idées de Mei Ti et celles des philosophes de l'Ecole pacifiste, tel que Li Eul.

La différence entre les idées de ces philosophes de l'Ecole pacifiste peut se résumer en deux propositions : Mei Ti se préoccupe surtout de l'abstrait, tandis que Kong Kiou s'attache surtout au concret ; Mei Ti connaît moins bien que Kong Kiou la nature de l'Homme.

Mei Ti se préoccupe surtout de l'abstrait. Nous avons vu que c'est sur l'idée de Dieu qu'il fonde sa morale. Kong Kiou s'attache plutôt au concret, car il « n'aimait parler ni des esprits, ni des anges » (2) ; il « préférerait respecter les dieux et ne pas être trop près d'eux ».

1. *Li-Ki*, ch. III.

Le Sage ne s'est pas trompé ; le peuple chinois a lu et lit encore ses ouvrages ; il a fini par se pénétrer de l'esprit recommandé par Kong Kiou.

2. *Entretiens de Kong Kiou* (ou Confucius), I. VII, chap. I.

D'autre part, Mei Ti connaissait imparfaitement la nature de l'homme : il est vrai que Mei Ti ne condamnait pas la guerre sans distinction, et qu'il n'établissait pas de plans utopiques pour la paix perpétuelle, tel que celui de Li Eul (basé sur « les petits Etats ») ; mais il soutenait sa théorie de la *fraternité universelle* : « les enfants aiment non seulement leurs parents, mais encore les parents d'autrui ; les sujets aiment non seulement leur propre souverain, mais encore les souverains d'autrui ; les citoyens aiment non seulement leur patrie, mais encore la patrie d'autrui. » Kong Kiou connaissait mieux la nature de l'homme. Il réclamait seulement des affections « hiérarchisées » : amour des siens d'abord, puis amour du prochain.

Dans le domaine de la morale internationale, cette hiérarchie se présente de la façon suivante : amour de la Patrie d'abord, puis devoirs réciproques des Etats, et enfin collaboration internationale qui est le couronnement de tout le système (1).

1. Il faut noter avec soin que si Kong Kiou — que les Chinois considèrent depuis tant de siècles comme leur plus grand sage — n'a pas enseigné une morale plus élevée, c'est qu'il désirait voir sa doctrine mise en pratique par la société humaine. En réalité, il admettait bien Dieu comme fin dernière et fondement primordial du monde (« l'existence et l'inexistence du monde dépend uniquement de la volonté divine ». « Le ciel est le seul maître de l'univers ») etc. ; et, d'autre part, il avait en ce qui concerne l'humanité, une doctrine encore bien plus élevée puisqu'il voulait que la Chine devînt membre de la famille universelle ; seulement, ces idées, notre sage ne les semait point devant les hommes ordinaires qui constituent la masse, mais seulement devant quelques rares adeptes.

Telle est l'opinion des commentateurs les plus profonds et les plus célèbres, notamment du « maître Tcheng ». Nous n'avons pas de raisons pour ne pas nous incliner devant leur autorité et leur compétence et pour adopter, au contraire, les explications de certains sinologues européens qui prétendaient être plus compétents et plus originaux que nos commentateurs.

C'est certainement pour toutes ces raisons que la Chine entière respecte et admire au plus haut point le Philosophe et que des

a) *La patrie*

Le point de départ de la morale internationale de Kong Kiou est l'idée de patrie. Mais pour lui, si l'on avait le droit d'aimer son propre pays, pourquoi ne devrait-on pas respecter celui des autres. Voilà une morale internationale fortement établie et se basant sur une considération du bon sens le plus terre-à-terre.

Mais n'étant point pacifiste, le sage condamnait également l'autre extrême. Pour lui, à condition d'aimer les autres sociétés humaines, la patrie, berceau de l'homme et de sa défense, doit être l'objet de l'affection et des sentiments d'attachement de tous les hommes.

Ainsi, en 720 avant Jésus-Christ, la Chine fut envahie par les Jouns de l'Ouest, peuplade d'origine étrangère ; l'Empereur fut même contraint d'abandonner sa capitale. Mais grâce au ministre de la Principauté de Tsi, Kouang Tsoung, qui réorganisa la Chine

auteurs européens véritablement compétents lui ont décerné des éloges dont nous autres, ses plus modestes disciples, sommes profondément touchés. Voici, par exemple, un éloge du Dr Couchoud dans son beau livre : *Les sages et poètes d'Asie* (Alcan),

« Confucius eut au sens le plus large la vertu suprême des hommes : l'humanité. Bien avant les stoïciens, il enseigna la charité du genre humain. Bien avant les chrétiens, il a connu la charité prochaine. C'est lui qui a dit le premier : Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit. Aimez les autres comme vous-même ».

« Ces paroles immortelles suffisent à lui assurer dans l'humanité entière, le rang que la Chine lui a donné... »

«... Nous proposons d'établir un immense temple, deux fois plus grand encore que celui que les Chinois ont construit pour leur sage. Dans ce grand temple, Confucius sera debout. A côté de lui se tiendra le sage qui, presque aussi anciennement que lui, de l'autre côté de la terre, a enseigné la raison : Socrate. »

« Ensemble, Confucius et Socrate, le Chinois cérémonieux et le Grec ironique, seront honorés comme les fondateurs de la science morale .. »

et rétablit son prestige en repoussant l'invasion étrangère, la sécurité du peuple chinois fut de nouveau assurée.

Aussi, ce grand ministre mérita des éloges de la part de notre philosophe : « Oh Kouang Tsoung ! Avec le concours des princes chinois, il a réformé le gouvernement de l'Empire du milieu ! Jusqu'à nos jours, le peuple chinois tout entier jouit de ses bienfaits ! « Sans lui, nous aurions les cheveux épars et le bord de la tunique fixé au côté gauche comme les Joungs dont nous serions condamnés à imiter leurs mœurs et usages ! (1) »

Cet éloge montre combien le sage lui-même avait d'attachement pour sa patrie. Bien mieux, de simples sentiments d'attachement à la patrie ne sont pas suffisants aux yeux de notre sage ; il faut encore la servir.

Ainsi, un jour, semblant découragé, le sage s'écria : « Je vais prendre une barque pour aller m'isoler sur un îlot dans la mer. Mon élève Iou me suivra, je pense ; » cet élève, content de la faveur de son maître voulait partir aussitôt. Mais le sage dit en souriant : « Vous êtes peut-être plus courageux que moi à certains points de vue, mais vous manquez de discernement ; comment consentirais-je à abandonner mon pays pour vivre seul tranquille ? » (2)

Il faut donc servir la patrie au dedans comme au dehors.

Ainsi, par exemple, il condamna un fonctionnaire qui, à la suite des troubles survenus dans sa patrie, se retira au loin tout en se considérant comme un homme d'Etat modèle, d'une intégrité politique idéale.

Le fonctionnaire en question se nommait Tchen Ouen Tsen. et était « Grand Préfet » dans la principauté

1. *Entretiens* de Kong Kiou livre VII, chap. II.

2. *Op.cit.*, l. III, chap. I.

de Tsi. Un de ses collègues, ayant tué le prince du pays, le « grand préfet » qui détenait une dignité lui permettant de posséder dix quadriges, abandonna son pays et ses richesses en déclarant craindre les souillures de l'infamie politique. Arrivé dans une autre principauté, il dit : Ici, « les officiers ressemblent à l'assassin politique de notre pays » et il repartit. Arrivé dans une troisième principauté, il porta sur elle le même jugement et repartit encore.

Quand un disciple interrogea notre sage sur ce fonctionnaire, le maître répondit : « Il craignait toujours la moindre souillure. Je doute que sa vertu ait été parfaite. En abandonnant sa patrie, afin de s'éloigner des officiers vicieux (au lieu de la servir en remédiant à l'état des choses fâcheux), a-t-il atteint la perfection de sa vertu ? »

D'autre part, il enseigna à ses disciples que sa plus grande consolation était de les voir travailler utilement et dignement pour leur pays, même lorsqu'ils étaient à l'étranger.

— Ainsi, quand un de ses disciples lui demanda : comment peut-on devenir un vrai disciple d'un grand sage, il répondit : « Accrédité aux quatre coins de l'Empire pour représenter son pays, un vrai disciple d'un grand sage garde une intégrité politique parfaite dans sa fonction et agit de telle sorte qu'il reste digne du chef de sa patrie. (1) »

Voilà comment servir la patrie en temps de paix. Mais quand celle-ci était envahie, notre philosophe ordonna à tout homme de prendre les armes pour les défendre.

Ainsi, en 484 avant Jésus-Christ, l'armée de la prin-

1. *Op. cit.*, I, III, chap. I.

2. *Op. cit.*, livre VI, chap. I.

cipauté de Lou, patrie de Kong Kiou ayant été battue par celle de Tsi, un citoyen de Lou qui n'avait pas encore atteint l'âge nécessaire pour être soldat s'écria : « Que les Chefs d'Etat accablent leurs peuples de fatigues et leur imposent de très lourds impôts, c'est encore tolérable ! Mais qu'ils n'aient pas le courage d'exposer leur vie pour sauver leur pays, C'est honteux ! » Il prit les armes et vint défendre sa patrie. Il périt. Les habitants de Lou, pour témoigner de leur reconnaissance envers ce jeune héros, voulaient lui rendre les honneurs funèbres dus aux adultes ; selon l'usage, ils interrogèrent le grand maître de rites, c'est-à-dire notre sage, afin de savoir si cela était convenable ; le sage leur répondit par ces paroles restées célèbres :

« S'il a su tenir un bouclier ou une lance pour défendre sa patrie, lui rendre les honneurs dus à un adulte, malgré le jeune âge de ce héros, n'est-ce pas plus que convenable ! (1) »

b) *Les devoirs des Etats*

La patrie était chère à notre philosophe mais elle ne primait pas tout ; elle apparaissait environnée d'autres patries envers lesquelles elle avait ses devoirs.

Indiquons tout d'abord la définition que notre philosophe donne de l'Etat ou « patrie organisée » :

« Un Etat consiste en un peuple, en un territoire et en une politique ou administration (2). »

Par les mots « politique ou administration », le phi-

1. Le *Liki*, chap. II, section 2, art. 2, passage 22. Notons ici le fait que le philosophe commandait souvent lui-même les armées pour défendre sa patrie et pour être conforme à son enseignement.

2. *Entretiens de Kong Kiou*, l. VII, chap. II.

losophe entendait sans doute : l'exercice des différents attributs de la souveraineté intérieure et extérieure (1).

Quels sont les devoirs d'un Etat ? Le philosophe les énuméra sommairement de la façon suivante. Un jour, où l'un de ses disciples l'avait interrogé sur cette question : « Les devoirs d'un Etat, répondit le sage, à plus forte raison ceux d'un Etat ayant mille chars de guerre (c'est-à-dire possédant cent mille soldats puisqu'il y avait cent hommes sur chaque char et par conséquent il s'agissait d'un Etat important) consistent à :

1^o Etre respectueux.

2^o Etre de bonne foi.

3^o Aimer les autres peuples, en faisant des économies nationales (2).

Donc, d'après notre grand maître, il y a deux sortes de devoirs pour les Etats comme d'ailleurs pour les particuliers : devoirs de justice et devoirs de charité. Les devoirs de justice se traduisent par le respect des droits des Etats étrangers — *être respectueux* — et par le respect des obligations de l'Etat — *être de bonne foi*. — Les devoirs de charité se résument en une seule phrase *aimer les autres peuples*.

Etre respectueux à l'égard des Etats étrangers, cela signifie ne pas être impérialiste. D'après notre sage, l'impérialisme se compose de deux éléments : fierté et violation des droits d'autrui. — Il condamne l'une et l'autre.

En effet à l'encontre de la *fierté* des Etats, il recom-

1. Quand on compare cette définition à celles données par les auteurs contemporains les plus éminents tels que Louis Renault, on peut en admirer toute la valeur.

2. *Op. cit.*, livre I, chap I.

mande la *courtoisie* envers les hommes comme envers les Etats.

Ainsi, « quiconque, dit-il, reçoit un salut doit le rendre. — Un prince qui reçoit un geste de courtoisie, même d'un simple fonctionnaire étranger, doit le lui rendre pour l'en remercier. Voici l'essence de toutes les rites » (1).

Et, une autre fois, il ajouta : « Celui qui dans le gouvernement de l'Etat a la déférence requise par l'urbanité, quelles difficultés ne rencontrera-t-il pas ? Celui qui dans le gouvernement de l'Etat n'a pas cette déférence, quel esprit de conciliation peut-il avoir dans les affaires internationales ? » (2).

Cette courtoisie internationale réclamée par Kong Kiou n'était d'ailleurs pas de pure forme. Mais il enseigna encore à faire des dépenses, — sans doute matérielles, — mais importantes — et à établir un budget des affaires étrangères élevé. Et il condamna, à ce propos, même le célèbre ministre Kouang Tsong qu'il admirait tant, nous l'avons vu, à cause de son patriotisme. En effet, ce ministre avait le défaut de ne pas aimer les dépenses dans les relations étrangères. Aussi notre philosophe le critiqua-t-il dans ces termes : « Que Kouang Tsong est étroit ! » — Et quand on essaya de le défendre en disant qu'il était économe, le sage reprit avec indignation : « Econome ? Mais pourquoi a-t-il fait élever des tours à grands frais et n'a-t-il chargé aucun fonctionnaire de remplir dans l'administration intérieure deux emplois à la fois ? » (3).

Le philosophe voulait que les Etats chinois soient non seulement courtois entre eux, mais encore qu'ils le soient envers les sujets étrangers résidant sur leur territoire.

1. *Li-Ki*, chap. I, section 2, art. 1.

2. *Entretiens de Kong Kiou*, livre II, chap. I.

3. *Op. cit.*, livre VI, chap. I.

Ainsi, un de ses disciples lui ayant demandé quelle doit être la politique envers les étrangers, il prononça cette phrase concise : « elle consiste à satisfaire ceux qui sont déjà sur le territoire et à y attirer ceux qui n'y sont pas encore » (1).

Cette parole est sans doute d'un économiste habile. Mais incontestablement, ce n'est pas seulement la notion d'« intérêt » qui portait notre sage à tenir ce langage. D'ailleurs, son attitude personnelle tend à le prouver. En effet, quand notre grand maître recevait un visiteur étranger, il le saluait toujours deux fois, et le reconduisait jusqu'à la porte quel que fût son âge (2).

D'autre part, voici la première phrase de ses célèbres *Entretiens*. « Le maître dit : Quand un ami étranger venait me voir, quelle grande joie pour moi » (3).

Enfin, Kong Kiou condamnait avant tout la fierté à l'égard des nations de race étrangère. Ainsi, à son époque, un grand nombre de principautés chinoises, se croyant d'une civilisation supérieure, méprisaient les peuples ethniquement étrangers. Quoique patriote, et admirateur du célèbre Kouang Tsong, défenseur de la Chine contre l'invasion des Jouns, le sage enseignait toujours aux Chinois le devoir de justice, le respect des étrangers, qui sont, disait-il aussi des hommes, comme nos compatriotes.

Ainsi, un jour, il se décida à faire un voyage au pays des I (4), sur la côte orientale de la mer de Chine. — Mais un de ses disciples lui dit : « Les « I » sont encore peu civilisés. Ils ne sont pas dignes de vous. »

1. *Op. cit.*, livre II, chap. I.

2. *Op. cit.*, livre V, chap. I.

3. *Op. cit.*, livre I, chap. I.

4. Voir ci-dessus introduction.

— « Un sage, répondit-il immédiatement, ne trouve jamais rien d'indigne chez les peuples étrangers » (1).

D'ailleurs ; c'est toujours dans le même esprit qu'il composa son célèbre traité historique *Tchouen T'siou*. où dans chaque récit, il classe les Etats chinois et étrangers, non selon leur origine, mais selon le mérite de chacun au point de vue de l'observation des rites internationaux en chaque circonstance (2).

Kong Kiou ne se contentait pas de blâmer le premier aspect de l'impérialisme qui consiste en cette attitude dédaigneuse, cette *fierlé* qui fait qu'un Etat se croit au-dessus de tout. Il condamne aussi le deuxième aspect de l'impérialisme qui consiste en cette action arbitraire, en cette violation des droits d'autrui qui fait des Etats étrangers, des victimes d'agression.

Ainsi, malgré son enseignement relatif à l'affection envers la patrie — et nous avons vu qu'il louait le héros prenant le bouclier pour sauver la patrie et mourant pour elle, — le philosophe n'était pas un idolâtre de l'audace. Il dit notamment qu'il ne prendrait pas, pour défendre sa patrie, « un individu prêt à saisir un tigre sans armes, ou à traverser un fleuve sans barque », et que « le vrai courage devait toujours être accompagné de politesse. »

Le sage considérait toujours la guerre comme une chose exceptionnelle, permise seulement dans les circonstances extrêmes ; et encore dans ces circonstances faut-il conduire la guerre avec le plus grand souci d'humanité.

Ainsi, il déclara un jour, s'adressant à un Chef d'Etat : « Un souverain, même de vertu suprême, doit former

1. *Entretiens de Kong Kiou*, livre V, chap. I.

2. V. *Li-Ki*, préface, commentaires de « Tcheng ».

pendant sept ans son peuple. Et il peut ensuite en tirer des guerriers sachant respecter l'humanité (1). »

En effet, malgré son sens pratique qui l'empêchait de condamner indistinctement toutes les guerres, ainsi que le faisaient ses contemporains pacitistes, tels que Li Eul, il n'aimait pas ce fléau international, dont il parlait toujours sur un ton méprisant.

Ainsi, il s'écria un jour avec émotion : « Que les chants de la dynastie Chan étaient beau et doux ! mais que les chants de notre dynastie, malgré leur beauté, manquent de douceur ! » Ces chants de la dynastie de Chan expriment en effet la vertu des empereurs de cette dynastie qui se cédaient l'un à l'autre le trône ; tandis que les chants de la dynastie sous laquelle vivait le sage (dynastie des Tcheou), glorifiaient les grands exploits militaires des fondateurs de cette dynastie qui renversèrent, par la force des armes, un empereur tyrannique. Sans doute, ces exploits furent des bienfaits que notre sage approuvait : car ces hauts-faits libérèrent le peuple de la sanglante autocratie du tyran. — Mais, le sage n'en trouvait pas moins que ces chants manquaient de douceur.

Après avoir pénétré ainsi la psychologie du sage, on comprend mieux pourquoi il enseigna toujours aux hommes d'Etat que la force militaire ne doit pas être le principal objet de leurs préoccupations.

Ainsi, quand un jour, un de ses disciples, — un grand fonctionnaire, — l'interrogeait sur la politique étrangère, il répondit : « Elle consiste « à être de bonne foi », à procurer suffisamment de nourriture et de ressources au peuple et à avoir la force armée nécessaire. Mais au cas où l'on ne peut réaliser ces trois objectifs en même temps, il faut sacrifier d'abord le dernier » (2).

1. *Entretiens de Kong Kiou*, livre VII, chap. I.

2. *Op. cit.*, liv. VI, chap. I.

De même, quand un jour un prince l'interrogeait sur l'art de ranger les armées en bataille, il répondit : « On m'a enseigné la manière de ranger les supports et les vases de bois pour les sacrifices, je n'ai pas encore appris l'art militaire » (1). En réalité, notre sage connaissait bien l'art militaire puisqu'il avait même commandé des armées. — S'il répondait ainsi, c'est qu'il voulait enseigner à ce prince belliqueux que la guerre ne devait pas être le principal objet des préoccupations d'un souverain.

Le sage soutenait aussi qu'un bon souverain ou homme d'Etat est toujours pacifique, et inversement, un chef d'Etat indigne de son pouvoir est toujours un idolâtre de la force.

« Il était une fois un très habile archer — le roi « I », — qui avait abattu, dit-on, à coups de flèche, neuf lunes sur dix. Le roi Ngai poussait tout seul un navire jusqu'à la terre ferme. En dépit de leur habileté et de leur force, tous deux périrent de mort violente. Au contraire, les Empereurs « U » et « Tsi » qui ont cultivé les champs de leurs propres mains, ont obtenu l'Empire en raison de leur vertu » (2).

Le Chef d'Etat pacifique contemporain que notre philosophe admira le plus était le prince de Tsi, président et fondateur du « *concert des princes* » que nous analyserons plus tard. Voici les éloges qu'il décerne à ce souverain. « Oh ! Prince de Tsi ! vous avez réuni neuf fois les autres princes en concert pour ne pas recourir aux chars de guerre... que vous êtes vertueux, que vous êtes vertueux ! »

Et il est aussi plein d'admiration pour le collaborateur de ce prince — le ministre Kouang Tsong dont il avait loué antérieurement le patriotisme. « Oh ! Kouang

1. *Op. cit.*, liv. VIII, chap. 1.

2. *Op. cit.*, livre VII, chap. I.

Tsong! ministre du prince de Tsi! Grâce à votre collaboration, le « concert des princes » est institué! Jusqu'à nos jours, le peuple bénéficie de vos bienfaits (1)! »

Si le sage a tant d'admiration pour ce prince et ce ministre, c'est qu'il détestait la guerre. Citons pour conclure, ce passage significatif qui dépeint les idées anti-impérialistes de Kong Kiou : « Les princes sages ne se disputent jamais. S'ils le font, c'est au moment de la cérémonie du tir à l'arc, et encore! — Quand ils montent à l'endroit préparé, ils se saluent humblement, quand ils en descendent, ils boivent avec courtoisie les vins que les vaincus leur versent (2). »

Les devoirs des Etats ne consistent pas seulement à ne pas pratiquer l'impérialisme (ce qui n'est qu'un aspect négatif du devoir), mais encore à être de bonne foi, dans leurs relations mutuelles (ce qui est l'aspect positif du devoir). Ce second principe est plus important encore pour la vie normale des peuples. Aussi, dans ce domaine, notre grand professeur a-t-il émis un enseignement ferme et catégorique.

Nous avons vu, en effet, qu'à la demande d'un de ses disciples, le grand maître déclara que la politique étrangère consiste à être de bonne foi, à procurer des ressources et des aliments au peuple et à entretenir une force armée suffisante à la défense du peuple; au cas où on ne peut réaliser ces trois objectifs à la fois, le premier à sacrifier, c'est le maintien de la force armée. « Mais que doit-on sacrifier ensuite, si un homme d'Etat ne peut pas encore atteindre à la fois les deux objectifs restants? » C'est, répond le sage, le souci de procurer des ressources et des aliments à l'Etat. L'Histoire nous apprend que tout pays a une fin. Mais ses dirigeants

1. *Op. cit.*, liv. VII, chap. I.

2. *Op. cit.*, liv. II, chap. I.

ne doivent pas sacrifier la bonne foi (et il vaut mieux voir son pays mourir de faim). »

Cette parole, quoiqu'un peu excessive, demeure célèbre en Chine, même de nos jours. Nous verrons qu'elle a exercé une grande influence sur la diplomatie de l'époque (1).

Notre philosophe exprime sous d'autres formes encore sa conviction de la nécessité d'observer la bonne foi internationale. Il prononça notamment les paroles suivantes :

« Un homme qui n'exécute pas sa promesse est-il digne d'être appelé un homme? Il en est exactement de même pour un Etat. — Comment employer une grosse voiture qui n'a pas de joug ou une petite voiture qui n'a rien pour retenir le joug? » (2).

Inutile de dire que le sage compare ici un grand Etat à une grosse voiture, et un petit pays à une petite voiture; le joug, ou ce par quoi on retient le joug, c'est la bonne foi internationale.

« Pour acquérir une haute vertu, il faut commencer par l'observation scrupuleuse de la sincérité et de la fidélité » (3).

Le maître enseignait donc que tout Etat doit observer fidèlement la parole donnée. Mais il se rendait bien compte de la difficulté pour les Etats d'atteindre à cette vertu. Aussi, leur recommande-t-il d'être prudent avant de prendre une décision qui les engagerait, afin qu'ils ne soient pas portés à considérer les actes internationaux comme des « chiffons de papier ».

« Pour devenir un disciple digne d'un maître sage, il faut, tout en parlant, penser à l'exécution et tout en exécutant, il faut se souvenir de ce que l'on a dit. Ce

1. Voir Tome II, chap. I, section 1 : les traités.

2. *Entretiens* de Kong Kiou, liv. I, chap. II.

3. *Op. cit.*, liv. VI, chap. I.

n'est que par cette méthode qu'un homme d'Etat peut se conduire dignement » (1).

« Dans votre Hôtel (d'ambassade), conduisez-vous respectueusement; dans vos négociations, agissez prudemment : ce n'est que de cette manière que vous pourrez toujours observer la *fidélité* envers les Etats étrangers, où vous êtes envoyés, sans éprouver de difficulté ni de gêne (2). »

Ne pas être impérialistes et observer la bonne foi internationale — ce sont là les devoirs de justice qu'établit la doctrine de Kong Kiou. Or, un grand sage comme lui ne pouvait garder le silence sur le sujet des devoirs de charité entre les Etats.

Nous avons vu qu'en énumérant les devoirs des Etats, le sage termine par ces mots : « Aimer les peuples étrangers en faisant des économies nationales ! » Mais pourquoi fallait-il faire des « économies nationales » pour aimer les peuples étrangers ? C'est que le sage réaliste ne réclamait pas de vagues sentiments d'affection ; il voulait que les pays s'assurent des avantages réels en cas de besoin. L'hypothèse visait surtout les relations philanthropiques, en vertu desquelles les Etats de cette époque se portaient mutuellement secours en cas de grandes calamités naturelles, telles que inondations, peste, etc..., catastrophes sociales, telles que troubles politiques et révolutions (que nous examinerons dans la deuxième partie de notre ouvrage) (3). Comme ces secours mutuels nécessitaient l'emploi d'importantes ressources matérielles, le philosophe recommandait de faire des « économies nationales ».

1. *Op. cit.*, liv. VII, chap. I.

2. *Op. cit.*, liv. VII, chap. I.

3. V. Tome II, chap. I, section II, § IV.

Nous avons dit, et répété, que le philosophe était un esprit réaliste. Il connaissait la nature de l'Homme. Il se rendait compte des difficultés d'application du principe de la charité.

« Même s'il existait un souverain de vertu parfaite, dit-il, une génération au moins serait nécessaire pour que la charité fleurisse partout (1). »

C'est pourquoi, dans son enseignement il mettait les devoirs de charité après les devoirs de justice.

Quand un de ses disciples lui demanda : « Que pensez-vous, mon maître, de la vertu de secourir sans réserve les Etats, et de donner sans distinction aux peuples ? » Le sage répondit : « Cette vertu, dans la morale internationale, est sans doute idéale, mais elle nécessite non seulement un souverain de moralité parfaite, mais encore une nation possédant des ressources matérielles illimitées. Même les saints Empereurs Yao et Chouen pendant leur règne prospère, ne purent la réaliser. Comment les Etats actuellement pourraient-ils l'appliquer ? »

« Un Etat qui n'aide les autres qu'après avoir réussi à se gouverner sans aucune aide extérieure, et qui ne porte secours aux autres qu'après être arrivé à se conduire sans aucun secours extérieur est déjà un Etat de haute vertu. Et il mérite déjà d'être appelé : « modèle des peuples » (2).

c) La « Grande Union »

L'amour de la patrie et les devoirs mutuels des Etats ne constituent que les deux premiers éléments de la morale internationale confucéenne; il y en a un troi-

1. *Entretiens de Kong Kiou*, liv. VII, chap. I.

2. *Op. cit.*, liv. VI, chap. I.

sième et dernier qui est comme le couronnement de la doctrine de notre philosophe : c'est la *collaboration internationale*.

Cette collaboration internationale consiste précisément dans la « grande union » prévue par un projet très important et très intéressant du sage (1).

Par *grande union*, il ne faut pas entendre un *Etat unique* dans le monde que le philosophe proposerait d'établir en supprimant tous les autres. Il ne s'agit pas non plus d'un *super-Etat* auquel devraient être subordonnés tous les autres Etats. Les deux systèmes seraient, en effet, contraires à l'esprit de la doctrine confucéenne ; le sage appartenant à l'*Ecole pacifique* et non à l'*Ecole pacifiste*. D'ailleurs, puisqu'il reconnaissait la patrie, et la considérait même comme point de départ de sa morale internationale, comment aurait-il admis l'*internationalisme* (au sens péjoratif du terme)?

Selon le projet du maître, la *grande union* ne devait être qu'une *association* composée de tous les Etats de la Chine et pourvue d'une personnalité propre, tout en laissant subsister celle des Etats-Membres qui enverraient auprès d'elle des représentants. Le projet est très clair sur ce point :

« Le parfait système du Droit des Gens, c'est de constituer une *association* internationale. Tous les Etats qui en deviendraient membres, y enverraient des délégués choisis parmi les citoyens les plus vertueux et les plus capables. »

Les représentants seraient donc nommés par les Etats-Membres. Ils seraient de simples mandataires. Il ne peut subsister aucun doute sur ce point que le sage

1. Ce projet d'un intérêt capital se trouve dans l'art. 1, 2 du chapitre VII du *Li-Ki*. Toutes les citations que nous allons faire proviennent de ces deux articles (sauf indications contraires).

ne voulait ni d'un « super-Etat » ni à plus forte raison, d'un « Etat unique » (1).

Quelle devait être la tâche de cette « grande union » ?

C'est d'abord une tâche politique: développer le respect des engagements internationaux et éviter la guerre.

« Le but de la *Grande Union* consiste d'abord à appliquer la bonne foi internationale et à faire régner la concorde entre les Etats. »

« Appliquer la bonne foi » — c'est développer le respect des *engagements pris*. Nous avons vu que le sage insiste beaucoup sur cette vertu. Nous ne nous étonnerons donc pas de la voir désignée en première place.

« Faire régner la concorde entre les Etats » — c'est éviter la guerre. Nous avons vu que le sage, tout en admettant la guerre dans certains cas, — notamment pour la défense de la patrie, considérait qu'elle est un mal, pour lequel il avait beaucoup de répugnance. Par conséquent, il n'est que naturel que le sage ait aussi voulu *faire régner la concorde*.

En indiquant la tâche politique de la *Grande Union*, le philosophe se rendait-il compte de la difficulté de réaliser son objectif? — Oui, certainement. En effet, il se contente de l'indiquer en tête de son projet et il

1. La nature juridique de la *Grande Union* est donc analogue à celle de la Société des Nations de nos jours composée des représentants des divers pays responsables devant leurs gouvernements respectifs, et ne pouvant prendre aucune décision sans ordre de ces gouvernements.

Ajoutons toutefois qu'il n'en est pas tout à fait ainsi dans le statut du Bureau International du Travail qui ne dépend d'ailleurs que dans une faible mesure, de la Société des Nations.

Les décisions prises par les représentants des divers Etats qui composent le bureau International du Travail peuvent, en effet, lier ces Etats malgré eux, du moins dans certains cas déterminés.

n'en reparle plus dans la suite; il ne propose d'ailleurs aucun moyen précis pour atteindre le but proposé. C'est qu'au fond, son esprit réaliste l'incitait à ne pas s'appesantir sur cette question. L'anecdote que nous allons citer le prouve abondamment :

« Un jour, devant un grand nombre de ses disciples assis à ses côtés, notre maître dit : « Parlez-moi franchement sans considérer que je suis un peu plus âgé que vous. Dans la vie privée, vous vous dites : « Les hommes ne me connaissent pas. S'ils connaissaient mes talents, ils me confieraient une charge. » Eh bien ! si les hommes vous connaissaient, que feriez-vous ? »

Tseu Lou, un de ses disciples les plus estimés et aimés, se hâta de répondre le premier : « Supposons qu'une grande principauté (ayant plus de mille chars de guerre) me demande de diriger ses affaires politiques. Malgré l'atmosphère internationale pénible et les crises de guerre, au bout de trois ans, je pourrais inspirer au peuple la vraie notion du courage et lui faire aimer la justice... »

Le maître sourit...

Après que tous les autres disciples se fussent retirés, le seul qui était resté demanda au maître pourquoi il avait souri à propos de la réponse de Tseu Lou.

Le maître répondit : « Dans la direction des affaires politiques, on doit se rendre compte de la difficulté de la tâche. Tout à l'heure, Tseu Lou parlait avec facilité d'une chose si difficile ! C'est pourquoi j'ai souri » (1). Kong Kiou savait donc mieux que tout autre qu'essayer de faire régner la concorde est une chose difficile. Aussi, n'insistait-il pas longuement sur ce sujet.

Ce qui donne à son projet une grande valeur c'est qu'il traite surtout de choses qui sont dans le domaine

des possibilités. Sur le terrain juridique, il préconisait la générosité dans le règlement du statut des étrangers (1) : il encourageait surtout les mariages entre étrangers.

« *La Grande Union* ferait de sorte que les veufs et les veuves, d'une part, et les hommes et les jeunes filles, d'autre part, puissent se marier facilement entre eux de par le monde. »

Et il était aussi partisan de l'adoption d'étrangers.

« Elle (*La Grande Union*) ferait aussi de sorte que les vieillards sans enfant puissent adopter sans difficulté les enfants sans parents. »

Sur le terrain économique, le projet semait aussi des idées très intéressantes. Le philosophe enseignait le libéralisme dans le sens le plus large du terme.

En effet, à propos des ressources naturelles, il voulait « que la *Grande Union* fit de sorte que ces ressources ne soient plus enfouies dans le sol, et qu'elles ne soient plus exploitées au profit exclusif de l'Etat propriétaire, mais au profit de tout le monde (avec l'assentiment de l'Etat-propriétaire). »

Et à propos du facteur économique humain, il voulait que la « *Grande Union* fit de sorte que la *force* (c'est-à-dire la main-d'œuvre) ne profite pas à l'Etat privilégié par la nature » (c'est-à-dire ayant une population nombreuse). On peut supposer qu'il entendait par là l'établissement de la liberté de travail dans le cadre international.

Le philosophe aurait surtout souhaité la réalisation de la coopération internationale en matière économique ; et un de ses « modèles » que souvent il prenait pour exemple était le grand Empereur Yu, célèbre à cause

1. La condition des étrangers était d'ailleurs très satisfaisante à l'époque, ainsi que nous le verrons plus loin.

des travaux d'irrigation qu'il avait entrepris et qui sauvèrent des débordement du fleuve Jaune, non seulement les Etats Chinois, mais encore les peuples étrangers. — Voici les éloges que le sage décerne au grand Empereur :

« Oh ! Grand Yu ! Je peux vous admirer sans réserve ! Vous négligiez votre nourriture et vos boissons ; vous portiez des vêtements modestes, vous habitiez des palais rudimentaires ! Et toute votre vie a été consacrée aux travaux d'irrigation pour améliorer la situation économique internationale. Oh ! Grand Yu, je vous admire sans réserve ! »

Par ces éloges lyriques, on voit combien notre sage était chaud partisan de la coopération internationale en matière économique.

Sur le terrain philanthropique, on trouve aussi dans le projet des idées très fécondes. Nous avons vu qu'en plus du devoir de justice, le maître avait parlé du devoir de charité qui incombe aux Etats. Or, ce devoir de charité fait précisément partie d'un ensemble d'idées que le philosophe exprimait dans le passage ci-dessous :

« La « Grande Union » ferait de sorte que la notion de bienfaisance soit élargie et qu'on l'applique non seulement aux nationaux que tout Etat est porté à aimer exclusivement, mais encore à tous les individus sans distinction. Elle fera de sorte que tout homme ait ce qu'il lui faut et puisse vivre sans misère. »

« Elle ferait de sorte que tout vieillard ait le nécessaire jusqu'à la fin de ses jours, que tout adulte ait ce qu'il lui faut pour travailler, que tout enfant ait ce qu'il lui faut pour se développer. »

Les faits se conformaient d'ailleurs à ces idées philanthropiques : nous verrons que des accords internatio-

naux relatifs à ces matières ont été conclus à cette époque (1).

Notre philosophe se rendait compte, nous l'avons vu, des difficultés de l'exercice du devoir de charité. Mais, s'il a insisté néanmoins sur ces questions, c'est qu'il croyait, sans aucun doute, que les difficultés s'atténueraient grandement à condition que des mesures collectives soient prises à cet égard.

Voilà les idées, tant d'ordre politique que d'ordre juridique, économique et philanthropique, que contient le plan de notre sage. Il est vrai qu'en ce qui concerne le domaine politique, la réalisation de ces idées paraît difficile, mais, dans les autres domaines, elles ne semblent pas avoir le même caractère utopique. Néanmoins, Kong Kiou estime que son projet n'est pas encore réalisable, même dans les domaines autres que celui de la politique.

En effet, n'a-t-il pas ajouté à la fin de son projet ces paroles profondes :

« A présent, le droit ne peut atteindre encore le degré de perfectionnement que j'ai conçu. »

« Une double enceinte de remparts, des fossés, des amas d'eau, sont encore nécessaires (aux Etats). Les règles de l'urbanité servent encore mieux que les règles de l'humanité pure, pour maintenir l'ordre dans le monde... »

Ces paroles montrent combien notre sage était réaliste malgré ses hautes idées morales.

En effet, si l'on jette un coup d'œil sur l'ensemble de sa doctrine relative à la morale internationale, on voit qu'il part d'une notion naturelle et solide de la

1. V. ci-dessous partie II, chap. I, section 2, § IV.

patrie. Il enseigne ensuite le devoir de justice, puis le devoir de charité dans les relations entre les Etats. Enfin, comme moyen plus direct de remplir ces devoirs internationaux, il propose une *Grande Union*, une association internationale assez modeste; composée de délégués des Etats, et ayant surtout pour rôle, moins de chercher une paix éternelle que de poursuivre la coopération internationale en vue de procurer aux Etats un commun bien-être. Et encore, il comprenait bien la nécessité de patienter pour voir se réaliser cette idée généreuse.

Tout cela ne justifie-t-il pas notre classification qui range Kong Kiou (ou Confucius) parmi les maîtres de l'Ecole Pacifique et non parmi ceux de l'Ecole pacifiste (1).

1. Le projet de notre sage ne ressemble-t-il pas singulièrement au Pacte de la Société des Nations actuelle ?

On sait que ce dernier peut être divisé en deux parties selon le préambule : « Les Hautes Parties contractantes considérant que *pour développer la coopération* entre les nations, et *pour garantir la paix...* » :

— La première partie concernant la « garantie de la paix » qui comprend principalement les art. 8 à 21, ressemble à ce que disait notre sage en tête de son plan : « Le but de la « Grande Union » consiste d'abord à appliquer la bonne foi internationale et à faire régner la concorde. »

— La seconde partie concernant la « coopération internationale » qui comprend principalement les art. 22 à 25, ressemble au développement de l'antique plan chinois ; notamment, il y est question de coopération économique, des problèmes du travail (art. 23), de coopération philanthropique (art. 23-25)...

Seulement, il faut signaler cette différence entre le plan antique et le pacte moderne : c'est que celui-ci cherche surtout à garantir la paix, tandis que l'autre se préoccupait surtout de la coopération internationale.

§ II. — Mong Kou (ou Mencius)

A. — L'HOMME :

Son pays d'origine ; son enfance ; ses carrières ; son caractère ; sa mort.
Son œuvre.

B. — LES IDÉES :

Les idées de Mong Kou (ou Mencius) et les idées de Kong Kiou (ou Confucius).

a) *L'innovation* : le principe de la « prééminence du peuple ».

1° Son fondement.

2° Sa portée.

3° Sa force obligatoire.

b) *Les additions*

1° *Devoirs des Etats* :

1) Devoirs de justice ; caractère impératif du devoir de justice, la violation la plus flagrante du devoir de justice : la guerre ; guerres justes et injustes.

2) Devoir de charité.

2° *Collaboration internationale.*

1) Importance de la collaboration internationale.

2) Les mesures de collaboration internationale en matière économique ; Questions des droits de douane et des fleuves internationaux.

A. — L'HOMME

Mong Kou — comme le grand maître Kong Kiou, dont il héritait la doctrine — était originaire de la province actuelle de Chan Toug.

Il naquit en 372 avant Jésus-Christ.

Le sage n'avait encore que trois ans, quand mourut son père ; il passa son enfance auprès de sa mère, veuve fidèle à la mémoire de l'époux disparu. Elle possédait une grande renommée non seulement grâce à sa vertu et à sa fidélité, mais encore à cause de la bonne éducation qu'elle avait donnée à son fils. Elle était connue sous le nom de *Mère Mong* ; elle était,

en effet, très savante et instruisit l'orphelin tant par des leçons qu'elle lui donnait que par l'exemple de sa propre conduite. Elle changea trois fois de domicile afin de trouver un milieu saint et un bon précepteur pour son enfant chéri, lorsque celui-ci grandit et devint plus instruit qu'elle-même.

Un jour, Mong Kou rentra auprès de sa mère, avant la fin de la classe et lui exprima son désir d'abandonner ses études, en vue d'embrasser une autre profession plus agréable. Après avoir entendu son fils, la « Mère Mong » coupa immédiatement les fils de soie qu'elle venait d'étendre sur son métier à tisser et dit au jeune étudiant qui faisait l'école buissonnière ces mots qui sont restés célèbres dans l'histoire des femmes chinoises illustres : « Cesser tes études après en avoir établi le fondement, c'est exactement comme couper les fils innombrables que je viens d'étendre avec tant de peine sur ce métier à tisser. »

Le futur sage fut profondément impressionné par ces paroles. Il reprit immédiatement ses études, et son travail assidu allait lui assurer une moisson plus féconde que jamais.

Vers sa majorité, Mong Kou devint le disciple d'un éminent professeur : Kong Ki, le propre petit-fils de Kong Kiou. Grâce à Kong Ki, il devint l'héritier de l'enseignement du premier de nos philosophes. Le nom immortel de Mong Kou allait devenir dans notre pays inséparable de celui de Kong Kiou.

Admirant de toute son âme l'enseignement de Kong Kiou, et travaillant jusqu'à la fin de sa vie à le populariser et à l'éclaircir, le sage se considéra toujours comme le continuateur de notre grand philosophe. Imitant jusqu'aux attitudes de Kong Kiou, il recruta aussi beaucoup de disciples, et voyagea également partout, donnant des leçons de morale et de sagesse à ceux qui

lui en demandaient; d'ailleurs, ... peu lui importait qu'il s'agisse d'un noble prince ou d'un simple particulier.

Mais le sage eut un sort plus doux que celui de Kong Kiou, dont il prétendait hériter la doctrine. Il devint d'abord ministre de la principauté de Tsi, dont le peuple, grâce à son administration géniale connut une prospérité sans précédent. Il occupa ensuite plusieurs charges importantes. Partout où il passa, il fut reçu avec honneur et estime par les chefs d'Etat qui le traitaient volontiers en familier, l'appelant « mon vieux ».

Mong Kou pu mettre ainsi en pratique ses doctrines, ce que son maître avait vainement tenté de faire. Il approuvait la valeur des idées de son Ecole et plusieurs des principautés de son temps ont connu dans leur gouvernement un ordre idéal.

Le philosophe fut non seulement un grand professeur et un éminent homme d'Etat : il se présente encore sous les traits d'un noble chevalier et d'un lettré spirituel. « Les anciens saints Empereurs, qu'on vénère tant, dit-il, étaient des hommes, mais moi aussi, je suis homme ! » « Un véritable homme, continuait-il, c'est celui qui ne peut être corrompu ni par la richesse, ni par l'honneur, qui ne peut être humilié, ni par la pauvreté, ni par la modestie, qui ne peut être impressionné ni par la force, ni par la gloire. » « Un véritable homme, répète-t-il, c'est celui qui regarde d'un œil méprisant l'offre illégitime d'un trône et qui ne regarde même pas un haut-fait militaire immérité, accompli par des dizaines de mille de cavaliers ; »

Voilà les paroles d'un noble chevalier.

Voici une parole typique que le sage adresse à un prince en tant que lettré spirituel. « Le palais, le jardin, la musique et même les courtisanes sont des choses légitimes, à condition de les partager avec notre peuple. »

Le philosophe mourut en 269 avant Jésus-Christ à

l'âge de 85 ans, peu après sa retraite. Il fut appelé après sa mort *Mong Fou Tseu* ou « Professeur Mong ». De cette appellation, vient cette latinisation « Mencius ».

Mong Kou, comme Kong Kiou, n'a rien écrit. Il nous a laissé pourtant un livre célèbre : *Entretiens* dont le style est magnifique et qu'on lit volontiers en Chine, à titre d'œuvre littéraire. C'est en réalité, le recueil de ses idées philosophiques, politiques, économiques et sociales réunies par les soins de ses disciples à l'aide de notes prises en classe et publiées par eux.

Après sa mort, son nom a été honoré immédiatement après celui de son maître; de même son ouvrage est placé dans l'estime de ses compatriotes, aussitôt après *l'Entretien* de Kong Kiou.

Ce livre remarquable contient seulement sept chapitres, dont chacun est divisé en deux sections. Mais chaque chapitre de même que chaque section comporte des développements très étendus. Toutefois, ces développements ne sont pas du tout travaillés, quant à la composition, et ce recueil laisse encore beaucoup à désirer comme la plupart des classiques chinois lorsqu'on les envisage du point de vue de la forme.

L'Entretien du sage constitue la source unique de nos connaissances relatives à ses idées sur le Droit des Gens.

B. — LES IDÉES

Mong Kou (ou Mencius) dont nous exposons la doctrine immédiatement après celle de Kong Kiou se disait lui-même le disciple le plus fidèle ou plus encore le continuateur de l'enseignement du maître.

Voici ce que disait le sage à propos de la morale

internationale de son maître dont il admirait la doctrine : « La doctrine de notre maître est un enseignement suprême. Tout souverain qui ne pratique pas une politique de morale agit en fait contre elle. »

Il loue le livre de son maître intitulé *Tchouen Tsiou* ou *Chronique de la Principauté de Lou*, patrie de Kong Kiou.

« La morale internationale est en décadence. La justice n'est pas toujours observée (par les Etats); notre maître en fut soucieux. Il rédigea le *Tchouen Tsiou* pour apprendre aux souverains leurs devoirs en toute circonstance. Il n'y a rien de mieux que ce livre. Il n'y a rien qui enseigne mieux la ligne de conduite des princes. »

Et il combattait les adversaires de son professeur, parmi lesquels, notamment, Mei Ti.

« A notre époque de nombreux lettrés répandent partout leurs doctrines. L'enseignement de Mei Ti séduit surtout l'opinion. Mais sa *fraternité universelle* ferait disparaître en pratique toute notion de parenté et de patrie... Aussi longtemps que cette doctrine sera en vogue, on ne comprendra pas l'enseignement de notre maître. Mais aussi longtemps que cet enseignement sera mal compris, les peuples ignoreront leur voie... » (1).

Le philosophe n'était donc que le continuateur de Kong Kiou, mais il n'en résulte pas que toutes ses idées soient sans intérêts. Au contraire, il est utile de voir comment il complétait la doctrine de son maître, tout au moins en ce qui concerne la morale internationale. Il les complétait de deux manières : d'abord par une innovation, ensuite par des additions.

1. *Entretiens* de Mong Kon (ou Mencius), livre VII, chap. 1.

a) *L'innovation*

Le point de départ de la morale internationale de Kong Kiou est, comme nous l'avons expliqué, la patrie : tout homme attaché par un sentiment naturel à sa patrie, est-il autorisé à ne pas respecter celle de son prochain et à négliger les devoirs des Etats les uns envers les autres ?

Mong Kou aimait aussi cet argument qui constitue le fondement de la morale internationale confucéenne. Mais il en trouvait un autre encore : c'est la « *prééminence du peuple* ». Le peuple est ce qu'il y a de plus précieux dans un Etat. Or l'agression, l'oppression, la guerre ne sont pas conformes au bien-être du peuple. Tout souverain doit donc se garder de recourir à ces actes ; il doit agir conformément aux prescriptions de la morale internationale dont l'observation est indispensable au maintien de l'ordre et du repos du monde.

Comment le sage établit-il le principe de la prééminence du peuple ? Il l'établit en s'appuyant sur deux considérations. D'abord, pris individuellement, les hommes du peuple sont les égaux du Chef d'Etat, étant donné que la nature de l'homme est toujours la même. Le sage proclame en effet que : « les saints rois sont des hommes comme nous. »

« Quelle différence existe-t-il entre les grands Empereurs, tels que Yao et Tchouen et nous ? Nous sommes des hommes tout comme ces souverains ! (1) ».

« Tout prince est un homme ; moi aussi ; pourquoi donc dois-je lui être inférieur ? ».

Mais considéré comme entité le peuple doit être mis au-dessus du Chef d'Etat : le peuple est le but ; le Chef

1. *Op. cit.*, livre IV, chap. I.

d'Etat n'est que le moyen. Voici ce que le sage dit à ce sujet : « Le peuple est ce qu'il y a de plus précieux. »

« Vient ensuite la *dynastie*. »

« Comptons enfin le prince régnant » (1).

Voyons maintenant quelle est la portée de ce principe de la « prééminence du peuple ». Nous laissons de côté ce qui se rapporte à la politique intérieure. Mais nous allons en indiquer les deux principaux aspects du principe dans ses rapports avec la politique étrangère qui intéresse ainsi le Droit des Gens.

Tout d'abord, ainsi que nous l'avons fait remarquer, le Chef d'Etat devait en politique étrangère n'avoir en vue que les vrais intérêts de son peuple : maintien de l'ordre, de la tranquillité et de la paix ; sur chaque décision, le prince doit consulter le peuple lui-même.

« Pour le choix d'un fonctionnaire, dit-il, au souverain, même quand la probité d'un homme est attestée par tous ceux qui vous entourent, ce n'est pas suffisant ; même si cette probité est attestée par tous vos *grands préfets*, ce n'est pas suffisant encore — mais si elle est attestée par votre peuple lui-même, vous pourrez commencer à examiner la moralité et le talent de cet homme. »

« De même, lorsqu'il s'agira de décider d'un acte de politique étrangère, si cet acte est approuvé par tous ceux qui vous entourent, ce n'est pas suffisant ; et même s'il est approuvé par tous vos *grands préfets*, ce n'est encore pas suffisant ; il faut recourir à la volonté de votre peuple. »

« Plus encore, pour décider d'un acte de violence (tel que la guerre) quand vos partisans affirment que c'est convenable, ne les écoutez point ; quand vos *grands préfets* disent *oui*, ne les écoutez point ; mais quand

l'ensemble de votre peuple trouve cet acte nécessaire, écoutez-le » (1).

Tel est, d'après notre philosophe, le premier aspect du principe de la « prééminence du peuple ». Mais pour lui, il y en a encore un second aspect : si le peuple a le droit d'être respecté par son souverain, il faut aussi que le peuple respecte la volonté des nations étrangères : son droit est limité par celui des autres nations.

Ainsi, une principauté en ayant vaincu une autre, le chef d'Etat vainqueur demanda à notre sage ce qu'il lui fallait faire; le sage répondit par ces paroles demeurées célèbres : « Si le peuple vaincu consent de lui-même à l'occupation de son territoire par votre armée, entrez-y avec vos hommes, mais s'il s'y oppose, n'agissez point ainsi.

« Demandez un plébiscite au peuple vaincu. Choisissez-leur un nouveau prince, selon leur volonté » (1).

Après avoir établi ainsi le principe de la « prééminence du peuple » et indiqué sa portée, le philosophe termine en adressant aux souverains les appels suivants relatifs à la force obligatoire de son principe rénové : il explique aux princes qu'ils ont tout intérêt à s'y conformer et qu'ils devront s'y conformer par la nature même des choses, bon gré, mal gré.

« Voyez l'histoire des trois grandes dynasties précédentes ! Si leurs fondateurs sont parvenus à régner sur l'Empire, c'est qu'ils ont gagné la confiance du peuple; et si leurs successeurs ont été renversés de leur trône, c'est qu'ils ont perdu toute confiance. »

« L'art politique de régner sur l'Empire ne consiste qu'à gagner la confiance des peuples. »

« Les circonstances du temps n'ont pas la même

importance que la situation géographique. La situation géographique n'a pas la même importance que la confiance populaire » (1).

1. *Op. cit.*, liv. V, chap. I.

Il faut indiquer ici que le principe de la « prééminence du peuple » de Mong Kou (ou Mencius) est analogue au « principe de la souveraineté du peuple » de Rousseau, sans être toutefois identique au dogme de Rousseau ; tandis que Rousseau, en établissant son principe, voulait donner au peuple le pouvoir suprême ; le sage chinois se contentait d'assurer à tous les sujets, l'affection du prince ; d'autre part, Rousseau fondait le pouvoir du peuple sur une circonstance de fait : *le contrat social*, tandis que Mong Kon appuyait le droit du peuple à l'affection des princes sur la volonté divine.

A proprement parler, ce n'est pas là une innovation de notre philosophe. Ainsi, déjà dans le *Chou King* ou *recueil des annales* déjà composé mille ans avant l'époque du sage, se trouve cette phrase célèbre : « *Le désir du peuple, c'est le désir du ciel.* »

De même, dans le *Che King* — recueil des poèmes — aussi bien antérieur à l'époque du philosophe contient des poèmes relatifs au respect de la volonté du peuple par les souverains.

Voici un de ces poèmes qui montre comment les chefs d'E at de la Chine antique consultaient leurs sujets avant de prendre une décision gouvernementale.

« I. — L'éclat des fleurs resplendit partout sur les plateaux des « montagnes et des plaines basses. Les voyageurs partent nombreux et marchent rapidement. Ils sont dans une anxiété continuelle, comme s'ils se croyaient incapables de remplir leur « mission. »

« II. — Nos chevaux sont tous jeunes et vigoureux ; leurs « dix rênes sont luisantes, nous pressons, nous fouettons, nous « avons partout demandé des renseignements et des avis. »

« III. — Nos chevaux sont tous gris pommelés ; leurs dix « rênes sont flexibles comme des fils de soie. Nous allons partout demander des renseignements et des avis. »

« IV. — Nos chevaux sont tous blancs et ont des crinières « noires ; leurs six rênes paraissent luisantes, nous pressons et « nous fouettons, nous allons demander partout des renseignements et des conseils. »

« V. — Nos chevaux sont tous gris et pommelés ; leurs six « rênes vont bien ensemble : Nous pressons, nous fouettons, nous « allons partout interroger et délibérer. » (*Che King*, II^e partie, jivre I, chant III.)

Dans le *Tchouen Tsiou* ou *Histoire de la principauté de Lou*, rédigée par Kong Kiou (par conséquent les événements qui y sont relatés sont de plus d'un siècle antérieurs à la nais-

b) *Les additions*

Les idées que Mong Kou a ajoutées à la doctrine de Kong Kiou sont de deux ordres : les unes se rapportent aux *devoirs entre les Etats*, les autres à la *collaboration internationale*.

Si la volonté du peuple doit être respectée par le souverain, celui-ci doit respecter aussi la volonté des autres nations : les droits des Etats, nous l'avons dit, se limitent réciproquement. En d'autres termes, les Etats ont des devoirs les uns vis-à-vis des autres.

sance de l'auteur du principe de « la prééminence du peuple », on peut trouver des exemples de plébiscites où l'on voit un prince vainqueur consulter l'opinion du peuple vaincu.

Voici un de ces exemples :

Lors de la défaite de l'armée de la principauté de T'sing, l'armée de la principauté de Tsin victorieuse, fit prisonnier le chef de la principauté vaincue. Il s'agissait de savoir s'il fallait détrôner le prince captif afin de désigner un nouveau chef au pays vaincu, ou bien garder ce prince. Le prince vainqueur eut recours à un plébiscite et consulta le peuple vaincu lui-même. Il y eut alors chez ce dernier deux courants d'opinion opposés dont l'un était en faveur du retour du prince captif et l'autre contre ce retour. Mais grâce à l'habileté d'un fonctionnaire fidèle au prince captif qui entreprit une campagne en vue d'exonérer de toute responsabilité de la honteuse défaite, le prince prisonnier, celui-ci parvint à remonter sur le trône, le plébiscite de son peuple lui ayant été favorable.

Enfin, on peut trouver aussi des cas où le prince consultait son peuple avant de conclure une alliance.

Ainsi, notamment, en 503 av. J.-Christ, les deux principautés Tsou et Ou s'étant fait la guerre, le prince de Tcheng consulta immédiatement son peuple pour décider à laquelle des parties il devait se joindre. La façon de consulter le peuple est très curieuse : sur la grande place de la capitale, le prince s'écrie devant le peuple assemblé : « Que ceux qui sont pour la principauté de Tsou se rangent à gauche ; que ceux qui sont pour la principauté de Ou se rangent à droite ».

En comparant le nombre des deux groupes, le prince prit sa décision finale.

Mais ici, le sage fait la même distinction que son Maître entre les devoirs de justice, d'une part, et les devoirs de charité, d'autre part. Comme son professeur, il considère que le devoir de justice doit passer avant le devoir de charité.

« Je désire, dit-il, pittoresquement, avoir du poisson (1), mais je désire aussi des pieds d'ours (2). Comme je ne puis en avoir en même temps, je renonce au poisson, et je me décide pour le pied d'ours. »

« Je désire jouir de la vie. Mais je désire aussi respecter la justice. Si je ne puis satisfaire simultanément mes désirs, je renoncerais aux jouissances de la vie et je me prononcerais pour le respect de la justice. »

« En désirant la vie, je désire également quelque chose de plus important que la vie et qui est la justice. C'est pourquoi je préfère la justice à la vie. »

« Je crains la mort, mais je crains aussi quelque chose de plus redoutable encore que la mort et qui est la violation de la justice. C'est pourquoi si la mort se trouvait en face de moi, je ne la fuirais pas, s'il fallait pour cela violer la justice » (3).

Mais cette citation, quoique pittoresque, semble n'avoir de rapports qu'avec la morale privée. Or, il n'en est pas ainsi ; car le maître ajoute encore à ces quelques paroles qui prouvent bien que c'est précisément la morale internationale qu'il avait en vue :

« Le prince qui nuit à l'humanité doit être appelé tyran. Et celui qui viole la Justice n'est autre qu'un brigand. Le brigand, comme le tyran, sont des hommes qu'il faut réprouver et isoler, parce qu'ils ne sont pas dignes de la société humaine. »

1. Le poisson était considéré à cette époque comme un aliment de choix.

2. On servait du pied d'ours aux festins princiers.

3. *Op. cit.*, liv. VI, chap. I.

Le devoir de justice le plus important pour les Etats est de ne pas recourir injustement à la guerre. Et toute guerre illégitime est condamnable, fût-elle approuvée par la volonté du peuple et point due au caprice du prince.

Voici un autre passage dans lequel le sage condamne les guerres dues au caprice d'un prince :

« Quel prince tyran que ce roi de Wei ! A cause de ses ambitions territoriales, il entreprend des guerres ! Ces guerres sont de purs prétextes pour gâter du sang, des os, et de la chair, pour conduire ses enfants et ses frères bien-aimés au tombeau. »

Voici un autre passage encore où le sage blâme la guerre d'une manière générale :

« Voici un homme qui se vante. Il dit : « Je suis très compétent dans l'art militaire ; je suis apte à conduire la guerre. » Cet homme est un criminel à l'égard de l'humanité tout entière. »

« Une guerre pour s'emparer d'un territoire coûte toujours la vie à un grand nombre d'hommes qui tomberont sur ce territoire. Une guerre pour s'emparer d'une ville cause toujours la mort d'un grand nombre d'hommes, dont les cadavres rempliront cette ville. Ces actes équivalent donc ni plus ni moins, à manger de la chair humaine. La peine à appliquer aux hommes de guerre doit-elle donc être la peine capitale ? » (1)

Le philosophe condamne ainsi la guerre dans des termes très sévères, mais il n'en résulte pas (cela est important à noter) que Mong soit un philosophe pacifiste. — Non, il est un philosophe de l'Ecole pacifique et en voici les preuves :

D'abord, il donne une définition très exacte de la guerre : « Une guerre juste est un acte de violence par lequel un Etat revendique son droit. »

1. *Op. cit.*, liv. VI, chap. I.

Cette définition montre déjà que le sage ne condamne pas toutes les guerres, puisque, selon lui, certaines guerres ont pour but de « revendiquer un droit ».

D'autre part, il conseille aux chefs d'Etats d'« écouter leur peuple » lorsque celui-ci approuve la guerre, à condition, bien entendu, qu'il y ait un motif légitime. Enfin, il admet clairement les guerres défensives, ce qui ressort du passage suivant :

« Les anciens rois qui construisaient des portes aux passages des confins de leur royaume, avaient pour but d'empêcher les actes de cruauté et de dévastation. Ceux de nos jours qui font construire ces portes ont, au contraire, pour but d'exercer des actes de cruauté et d'oppression » (1).

Si le philosophe enseignait aux peuples le devoir de justice, il leur indiquait également le devoir de charité.

Il leur dit d'abord qu'il fallait se cultiver des sentiments de compassion : « Tout homme a des sentiments de compensation... La nature les lui a inspirés sans qu'il en ait eu conscience. — Parmi les peuples, il y en a qui sont deux fois, cinq fois, un nombre infini de fois meilleurs ou pires que les autres. »

« Il faut donc développer ces sentiments pour les malheurs des autres peuples! Si vous les cherchez, vous les trouverez; si vous les négligez, vous les perdrez. »

Il leur recommanda ensuite de mettre en pratique ces sentiments en incitant les peuples à se faire des dons au cours de leurs rapports philanthropiques.

« Il est dit dans le *Che King* de notre maître Kong Kiou (Confucius) : le ciel donne à tous les peuples des lois et des moyens d'existence, mais ces moyens d'exis-

tence peuvent manquer à certains d'entre eux. Tout dépend de leur conduite morale. »

« Par cette maxime, notre maître enseignait à ceux qui ne manquaient pas de moyens d'existence de suppléer à l'insuffisance des autres(1). »

Ce passage montre qu'en matière de devoirs de charité, le philosophe ne faisait que reproduire l'enseignement de son professeur. Et comme celui-ci, doué d'un esprit réaliste, avait mis les devoirs de charité au second plan — après les devoirs de justice — son fidèle disciple, lui non plus, n'insiste pas sur ce point.

Mong Kou était doué d'un esprit réaliste. Cela ne l'empêchait nullement de proposer des mesures de collaboration internationale; car ces mesures n'étaient pour lui qu'un moyen de procurer le maximum de bien-être à l'humanité tout entière.

« Les temps propices du ciel, dit-il, ne sont pas comparables aux avantages de la terre. — Les avantages de la terre ne sont pas comparables à la coopération du genre humain. »

Aussi, encourageait-il la collaboration internationale qui nécessitait, il le savait, beaucoup de dépenses. En effet, il s'élève contre un homme d'Etat qui proposait de restreindre les dépenses pour les ambassadeurs afin de diminuer l'impôt; il déclara énergiquement que : « votre mesure ne convient qu'à un pays-barbare. Serait-il raisonnable de supprimer en Chine les relations étrangères, et de ne pas avoir d'officiers... » (2)

Toutefois, les mesures de collaboration internationale qu'il proposait, étaient surtout d'ordre économique,

1. *Op. cit.*, liv. VI, chap. I.

2. Liv. VI, chap. II.

et son esprit réaliste lui interdisait de préconiser l'abolition ou même seulement la raréfaction des guerres, qu'il estimait néanmoins être le plus grand fléau du monde. — Son attitude était d'ailleurs conforme à l'esprit du projet de la « *Grande Union* » de son maître; car Kong Kiou, lui aussi, insistait sur les mesures de collaboration internationale distinctes des mesures politiques.

Les mesures de collaboration économique entre les nations que Mong Kiou préconisait, concernaient principalement les droits de douane et les fleuves internationaux. Le sage voulait la suppression radicale des droits de douane. Il était, en effet, libre échangiste absolu, et il considérait sa doctrine comme étant la plus propre à assurer la prospérité économique du genre humain tout entier.

En effet, à son époque, le Droit International était très généreux en ce qui concerne la condition des étrangers, et, notamment, à l'égard des commerçants étrangers (1).

Mais notre sage trouvait ce droit encore trop étroit et critiquait les moindres atteintes à la liberté du commerce international, encore que ces atteintes ne fussent que de rares exceptions. Ainsi, par exemple, il adressa les exhortations suivantes à un homme d'Etat dont la politique s'orientait vers le protectionnisme :

« Jadis, les douanes étaient établies pour protéger le peuple contre le brigandage. Aujourd'hui, elles servent à pratiquer le brigandage... »

Dans un premier sens, le mot « brigandage » signifie ici « contrebande » notamment la contrebande des armes que les fonctionnaires des douanes étaient chargés d'empêcher. Dans un second sens, le terme « brigandage »

1. V. tome II, chap. I, section II, § II.

dage » signifiait les droits de douane établis par les Etats dans le but de taxer les marchandises étrangères.

De même, une autre fois, lorsqu'un *grand préfet* affirmait au sage que « supprimer les droits de douane (qu'il venait d'établir pour des raisons fiscales urgentes) était chose actuellement impossible et qu'il se proposait de les diminuer d'abord et de ne les abolir que l'année d'ensuite », le sage répliqua ironiquement :

« Supposons qu'un homme vole chaque jour des poules à ses voisins. Quelqu'un lui représente que sa conduite n'est pas celle d'un honnête homme. Il répond : « Je diminuerai le nombre de mes vols; je ne prendrai plus qu'une poule par mois; l'année prochaine, je cesserai entièrement. » Si vous reconnaissez que vous violez la justice, cessez promptement. Pourquoi attendez-vous l'année prochaine? » (1)

Si le sage était si radical dans ses opinions libre-échangistes et s'il condamnait les droits de douane au même titre que le vol, c'est qu'il les considérait comme contraires à l'honnêteté et nuisibles à la collaboration internationale.

En matière de fleuves internationaux, le sage était aussi extrêmement libéral. Il voulait que l'utilité de tous les fleuves et cours d'eau profitât non seulement aux riverains privilégiés par la nature, mais à tous les autres Etats (2). Et il réclamait notamment pour tous les Etats la liberté de se servir des cours d'eau même de ceux qui appartiennent à des Etats voisins pour arroser leurs champs et pour satisfaire au besoin de la culture de riz.

Ainsi, il louait fortement le premier statut du « *concert des princes* » (que nous analyserons dans le tome

1. *Op. cit.*, liv. IV, chap. II.

2. C'était d'ailleurs un usage de l'époque. V. tome II, chap. I, section II, § III.

second) et surtout l'article V de ce statut d'après lequel aucun Etat ne pouvait empêcher ses voisins d'utiliser ses digues lorsque lesdits voisins auraient besoin de faire entrer de l'eau ou d'en écouler.

D'autre part, en ce qui concerne les fleuves internationaux, le sage aurait aimé voir se réaliser une œuvre internationale, sur le modèle de celle du grand Empereur U que son maître Kong Kiou (ou Confucius) admirait tant, car ce grand Empereur avait subjugué ce cours d'eau si dangereux, le fleuve Jaune; et son œuvre avait été entreprise dans un esprit absolument désintéressé. Ainsi, quand un jour, un fonctionnaire chargé des travaux concernant des fleuves internationaux, disait au sage qu'il dirigeait les eaux mieux que le grand Empereur U, le sage répondit : « Vous vous trompez. U a fait écouler l'eau selon sa voie naturelle. Il lui a donné les quatre mers pour réservoir. Vous, vous l'avez fait se déverser dans certaines principautés voisines au grand détriment de celles-ci, et en en favorisant certaines autres au gré de vos préférences. L'eau qui déborde provoque l'inondation. L'inondation est un fléau qui excite l'horreur de tout homme vraiment humain. Je le répète donc : vous vous trompez » (1).

Jetons maintenant un coup d'œil en arrière : nous constatons que la doctrine de Mong Kou (ou Mencius) ne fait que continuer celle de son maître Kong Kiou (ou Confucius).

Le sage l'affirmait d'ailleurs lui-même, ainsi que nous l'avons indiqué, en commençant l'analyse de ses idées.

Puis, Mong Kou entreprit de compléter la doctrine de son professeur. D'abord, il y introduisit une innovation (théorie de la prééminence du peuple) afin d'ap-

1. *Entretiens de Mong Kou*, livre VI, chap. II.

puyer la morale internationale sur un fondement plus solide; ensuite, il y ajouta quelques notes additionnelles, telles que les considérations sur les devoirs des Etats et sur la coopération économique internationale.

Donc, en somme, la doctrine du sage se confond avec celle de son maître. C'est ce qui nous justifie, croyons-nous, d'avoir étudié les deux philosophes dans la même section.

ÉPILOGUE DE LA PREMIÈRE PARTIE

Les philosophes chinois et les philosophes occidentaux

Nous avons exposé les principales doctrines de Droit des Gens qui avaient cours dans la Chine antique. Nous avons vu que ces doctrines présentent une grande variété et une grande richesse de conceptions. Mais toutes ces conceptions ont cela de commun qu'elles n'isolent pas le Droit de la morale et de la philosophie générale de la vie. Les sages chinois n'ont pas été des juristes professionnels. Ils ont tenté de construire un système cohérent de règles, dont l'observation contribuerait, selon eux, à rendre plus heureuse l'existence des hommes ici-bas ; les conséquences qu'ils en déduisent incidemment pour ce qui concerne le gouvernement des peuples et la conduite extérieure des Etats ne sont que des applications spéciales d'*impératifs* généraux.

Par là les doctrines chinoises du Droit international se distinguent de la plupart des théories occidentales qui se détachent des grands problèmes de la morale et de la vie pour se cantonner dans le domaine exclusif de la technique juridique. En un mot la philosophie chinoise du Droit international a plus de rapport avec la morale générale, la psychologie, la métaphysique et la théodicée que les théories juridiques de l'Occident, surtout les théories modernes.

Cependant, il est intéressant de rapprocher les uns des autres les enseignements des philosophes chinois d'une part, et les théories de certains penseurs occidentaux d'autre part. Nous choisirons ces penseurs occi-

dentaux de préférence parmi ceux qui se sont préoccupés non seulement du Droit, mais encore de toutes les grandes et éternelles questions que l'humanité trouve partout sur sa route. Les rapprochements que nous établirons seront ainsi plus féconds, car si nous comparions les sages chinois aux juristes spécialistes occidentaux, il serait trop facile de souligner les erreurs méthodologiques et techniques des premiers et l'étroitesse des conceptions des seconds, si souvent influencées par la « déformation professionnelle ».

SECTION PREMIÈRE

ÉCOLE PACIFISTE CHINOISE ET ÉCOLE PACIFISTE OCCIDENTALE

§ unique. — Li Tul et Léon Tolstoï

- a) Ressemblance : Déisme et subjectivisme.
- b) Différence : « non agir » et « non résistance ; au mal ».
- c) Conclusion : même idéal des deux sages, et Tchouen Tcheou et intransigeance Tolstoïen.

Le pacifisme chinois qui s'inspire des idées du *non agir*, de charité, d'humilité, qui est peut-être une des expressions les plus hautes de l'âme chinoise n'est pas resté sans contre partie en Occident. Car si l'on trouve en Occident des théories empreintes d'un belxisme effrené ou d'un esprit nietzschéen (1) de domination dont le principe même est incompatible avec les canons de la morale chinoise, on trouve en Occident aussi des penseurs qui, tout en ayant un point de départ absolument différent de celui des sages orientaux, semblent néanmoins tendre vers le même idéal que ces derniers.

1. Une série de conférences remarquables sur la théorie de guerre allemande ont été faites par M. Ch. Dupuis dans son cours de 1923-1924. Le savant a magnifiquement expliqué ce que c'est qu'un esprit Nietzschéen.

Il existe notamment en effet des affinités mystérieuses entre les maîtres de l'école pacifiste chinoise et un grand penseur d'Occident qui s'inspirait directement de l'Évangile. Nous voudrions montrer ici le parallélisme parfois surprenant qui existe, à notre avis, entre l'enseignement de Li Eul (ou Lao Tsé) et celui de Léon Tolstoï.

Certes ce parallélisme n'est ni complet, ni absolu. Mais les divergences mêmes des deux systèmes n'en éclairent que mieux leurs nombreuses similitudes.

Tout d'abord, les deux philosophes professent un déisme qui n'a rien d'orthodoxe et qui s'écarte des dogmatiques officielles qui régissaient la pensée religieuse de leurs pays respectifs. Pour Li Eul il existe un *Grand Principe* immanent, indépendant du Ciel et de la Terre. Rejetant le rationalisme illimité, Li Eul proclame que ce *Grand Principe* demeure inconnaissable ; il ne peut même en donner le nom. De même Tolstoï déclare : « Dieu est pour moi ce vers quoi je tends... Mais il est nécessairement tel que je ne puis le connaître, ni le nommer » (1).

Le sage russe, comme le sage chinois est partisan du subjectivisme en matière de morale. Aucun d'eux ne recourt à des règles objectives, édictées par une autorité supérieure et dont cette autorité devrait en joindre l'observation. Tous les deux mettent leurs espoirs dans l'effort individuel des hommes. Tous deux ont foi dans la perfectibilité de l'âme humaine ; tous deux enfin, adjurent les hommes à suivre le Bien en soi et dans le seul but d'atteindre la félicité intérieure, sans se préoccuper des avantages ou des vicissitudes terrestres. Rappelons-nous ce que Li Eul disait de la vie d'un sage, tantôt montant sur un char de triomphe, tantôt errant

1. *Pensée relative à Dieu* : Œuvres complètes de Tolstoï, t. XIV, pp. 5, 6.

à l'aventure. Li Eul s'adressait directement aux individus, leur recommandant « de renoncer à l'orgueil et à la multitude des désirs ». C'est le même subjectivisme qui inspire Tolstoï, lorsqu'il écrit : « l'enseignement du Christ se distingue des enseignements antérieurs par le fait qu'il dirige les hommes non par des règles extérieures, mais par la conscience intérieure de la possibilité d'atteindre la perfection divine » (1).

Li Eul affirme qu'en faisant le bien à son prochain, on incite aussi ce prochain à faire le bien. De même Tolstoï croit que l'amour évangélique qui s'allume dans une âme doit nécessairement éclairer d'autres âmes (2). Les deux philosophes ont le même idéal de charité et d'humilité, basé sur l'état de nature. Li Eul, en fin de compte, désire la disparition de toute autorité, de toute contrainte à l'intérieur des Etats, en même temps que l'établissement d'une harmonie universelle, Tolstoï, lui aussi affirme : « que les hommes le veuillent ou non, le même idéal de haute perfection est devant nous et seule la marche vers cet idéal fait disparaître les séparations et nous rapprochent les uns des autres » (3), « L'union dit-il encore, est la clef qui libère les hommes du mal... mais pour que l'union puisse produire ses bienfaisants effets il faut qu'elle ait en vue l'union de tous les hommes, au nom d'un principe commun à tous les hommes et qu'ils reconnaissent tous pareillement » (4). Cet universalisme de l'idéal moral tolstoïen est tout à fait semblable à l'idéal du « Règne de la Concorde » prôné par Li Eul.

1. *Le Royaume de Dieu est en nous-même*. Œuvres complètes de Tolstoï, t. XIV, pp. 394-395.

2. *Au peuple travailleur*. Œuvres complètes de Tolstoï, t. XIV, p. 132.

3. *Du mouvement social en Russie*. Œuvres complètes de Tolstoï, t. XIX, p. 325.

4. *Au Congrès slave de Sophia*. Œuvres complètes de Tolstoï, t. XX, pp. 476-477.

Cependant, le sage chinois est moins absolu que le Grand Penseur russe. Tandis que Tolstoï conserve toujours une attitude intransigeante, posant le principe du *tout ou rien*, Li Eul lui, admet certains tempéraments. Nous savons que sa Doctrine permettait même le recours à la guerre dans certains cas que le philosophe s'est d'ailleurs dispensé de préciser. Le *non agir* chinois n'a donc pas été poussé jusqu'à ses conséquences extrêmes, comme l'a été la *non résistance au mal*.

Tolstoï, dans son intransigeance, n'admettait aucune étape, aucune mesure transitoire dans l'effort d'unification du genre humain.

« Qu'il s'agisse, dit-il, de l'unité d'une famille, d'une bande de brigands, d'une commune ou d'un Etat, d'une nation ou d'une Sainte Alliance d'Etats, toutes ces unités non seulement ne contribuent pas au vrai progrès de l'humanité, mais y font obstacle plus que toute autre chose (1). »

D'une manière générale, Tolstoï ne croyait pas à l'efficacité des réformes politiques et « l'amélioration des conditions sociales à l'aide de formes *extérieures* » n'était pour lui qu'une « *illusion pernicieuse* » (2). Pour illustrer sa pensée, il usait d'une métaphore : « changer les formes de la vie, disait-il, en espérant modifier par ce moyen les qualités et les conceptions des hommes, c'est la même chose que de changer de place dans le poêle des bûches de bois mouillé, en pensant que dans une certaine position ces bûches prendront feu. Ce ne sont que des bûches sèches qui peuvent prendre feu, quelle que soit leur position » (3).

Plus pratique, le sage Chinois, nous l'avons vu, estime que certaines mesures transitoires sont suscep-

1. *Loc. cit.*, t. XX.

2. *Du mouvement social en Russie*, t. XIX, p. 33.

3. *Op. cit.*, p. 238.

tibles d'aider à la réalisation progressive de l'idéal. Aussi il ne manque pas de recommander aux Princes certaines règles politiques et de suggérer une organisation de la Société Internationale où les Grands Etats belliqueux et agressif feraient place à une multitude de « *petits Etats* » que leur impuissance même obligerait au repos et à la paix.

Les divergences que nous venons de relever entre l'enseignement de Li Eul et celui de Tolstoï se rapportent surtout aux propositions pratiques. Au fond ces deux Maîtres professaient la même Doctrine, dont le but ultime était l'élimination du Droit des Gens par la transformation de l'âme humaine, car là où la charité et l'amour du prochain prennent la place des règles juridiques, le Droit s'efface devant la Morale.

C'est ce que confirme d'ailleurs le principal disciple de Li Eul, Tchouen Tcheou qui, pacifiste comme son maître, semble aussi avoir été un Tolstoïen avant la lettre. Rappelons ici sa sentence : « faire le bien pour le bien, n'est-ce pas aussi plus noble ? » La *bonté suprême* prêchée par Tchouen Tcheou et qui franchit les bornes de la famille ne s'accorde-t-elle pas parfaitement avec l'unité œcuménique dans laquelle Tolstoï aurait voulu fondre la famille et l'Etat lui-même ? Et la *renonciation absolue et sans distinction à toute prospérité extérieure* dont ce sage chinois trouvait comme moyen, sinon unique (1), du moins le plus efficace de l'abolition des guerres ne revêt-elle point un certain caractère d'intransigeance comparable à la mentalité du sage russe ?

1. On a vu que Tchouen Tcheou indiquait deux moyens pour abolir la guerre : le 1^{er} est emprunté à son maître : les « Petits-Etats » et le 2^e qui, inventé par lui-même, consiste à une renonciation absolue et sans distinction à toute prospérité extérieure.

SECTION II

ÉCOLE PACIFIQUE CHINOISE ET ÉCOLE PACIFIQUE OCCIDENTALE

Entre les Maîtres de l'école pacifique chinoise et certains philosophes occidentaux qui ont posé le problème de la coexistence paisible des hommes, on peut aussi relever certains traits communs. Sans doute, il faut prendre en considération la différence des méthodes et d'exposition. Tandis que les philosophes d'occident planent pour ainsi dire dans l'abstraction et procèdent, selon une logique rigoureuse, de syllogisme en syllogisme, les sages chinois préfèrent des exemples tirés de la matière concrète et renferment souvent leurs pensées dans des apologues et des métaphores dont il faut déchiffrer le sens caché. Néanmoins, malgré ces différences plutôt d'ordre de forme, il n'en existe pas moins des ressemblances de fond entre l'Ecole pacifique chinoise et l'Ecole pacifique occidentale.

Ces ressemblances qu'il est intéressant de relever sont de deux catégories. Tantôt elles portent sur un point déterminé, certains principes spéciaux ; tantôt elles ont trait sur l'ensemble même de doctrines.

Il est évident que seules celles-ci sont d'une importance toute particulière. Cependant cela n'empêche pas que celles-là peuvent offrir parfois aussi des intérêts très grands, puisque, un point déterminé, ou un principe spécial peut être lui-même fondamental, et même la clef de la voûte de toute la doctrine. Aussi proposons-nous d'envisager également ces ressemblances de deux catégories, pourtant différentes, dans les deux paragraphes suivants dont le premier sera intitulé : *Comparaison analytique* et dont la seconde : *Comparaison synthétique*.

§ I. — Comparaisons analytiques
(sur certains principes déterminés)

A MONG KOU ET JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Le principe de la *prééminence du peuple* et le principe de la *souveraineté des peuples*.

Parmi les philosophes chinois, Mong Kou occupe une place à part, à cause de la hardiesse de son esprit novateur. En considérant les divers éléments dont se compose l'Etat, il n'hésite pas à proclamer le principe que nous avons traduit par ces termes : « La prééminence du peuple ». Non pas que Mong Kou songe à nier l'origine céleste du Pouvoir, non pas qu'il veuille concentrer toute l'autorité entre les mains du peuple. Nous avons déjà indiqué brièvement que le sage chinois se distingue ainsi nettement des zélateurs occidentaux de la souveraineté populaire (1). Mong Kou, malgré toute sa hardiesse, ne franchit pas les limites qu'assigne à la pensée, la théologie traditionnelle. Il ne fomente pas de révolution. On peut reconnaître dans sa modération les effets de la Doctrine Confucéenne et l'influence du « *juste-milieu* ».

Cependant, il peut être intéressant de comparer l'enseignement de Mong Kou à celui d'un des fondateurs du dogme démocratique moderne : nous avons nommé Jean-Jacques Rousseau.

Mong Kou et Rousseau ont eu tous les deux le sentiment de l'égalité des hommes. On sait avec quelle indignation Rousseau s'est élevé contre Aristote, Grotius, Hobbes et tous les autres penseurs qui ont défendu le principe de l'inégalité naturelle. Il essaye de réduire

1. V. chap. II, section II, p. 132 notes.

2. *Contrat social*, liv. I, chap. II.

ses raisonnements à l'absurde, en citant les propos que Philon attribuait à l'Empereur Caligula : « comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leur peuple. »

Rousseau fonde, par contre, tout son système sur l'axiome de l'égalité primitive et naturelle de tous les hommes. De même, le sage Chinois, aimait à répéter que « les anciens saints Empereurs qu'on vénère tant n'étaient que des hommes comme lui ». « Tout Prince, dit-il encore, est un homme ; moi aussi ; pourquoi donc dois-je lui être inférieur ? » N'est-ce pas là une maxime tout à fait Rousseauïste ?

Sans bouleverser le cadre séculaire des institutions politiques chinoises, Mong Kou ose affirmer que le Prince n'est pas une fin en soi, mais seulement un moyen. De même, pour Rousseau, le Gouvernement n'est que le moyen de satisfaire aux besoins de la Communauté. Si Mong Kou ne donne pas la souveraineté au peuple, du moins il semble favoriser une certaine limitation de l'arbitraire, notamment, en ce qui concerne le choix des fonctionnaires et les décisions importantes qui intéressent la vie de l'Etat tout entier.

Et Rousseau, de son côté affirme : « Comme, avant d'élever un grand édifice, l'architecte observe et sonde le sol pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter » (1).

On sait combien le citoyen pacifique de Genève était opposé à la guerre. « A l'égard du Droit de conquête, dit Rousseau, il n'a d'autre fondement que la loi du

plus fort » (1). Or, Rousseau refusait précisément tout caractère juridique à cette prétendue loi du plus fort : « Convenons donc, s'écrie-t-il, que force ne fait pas droit et qu'on est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes » (2).

Mong Kou conseille aussi au Prince de ne jamais déclarer la guerre sans prendre l'avis préalable du peuple tout entier (Et encore faut-il que la guerre soit légitime elle-même).

Le philosophe chinois semble avoir eu le même goût que Rousseau pour les consultations et les assemblées populaires. Selon Rousseau, les assemblées du peuple « sont l'égide du Corps Politique et le frein du Gouvernement » (3).

Cependant, Rousseau prévoit des objections : « Le peuple assemblé, dira-t-on, quelle chimère ? » Et l'auteur répond victorieusement (dans une certaine mesure seulement, il faut le reconnaître) : « c'est une chimère aujourd'hui ; mais ce n'en était pas une il y a deux mille ans » (4).

Mong Kou partant du principe que « l'art politique consiste à savoir gagner la confiance du peuple », tient, lui aussi à ce que le peuple puisse se prononcer sur la place publique. Rappelons ici la grande assemblée populaire tenue par le prince de Tcheng qui désirait consulter l'opinion publique avant de renoncer à la neutralité, et avant de conclure une alliance avec l'une des deux principautés belligérantes (Tsou et Ou). Mong Kou s'insurge contre l'obéissance passive. Il admet la résistance au tyran. « Le Prince, dit-il dans le passage que nous avons déjà cité, qui nuit à

1. *Op. cit.*, liv. I. chap. IV.

2. *Op. cit.*, liv. III, chap. XV.

3. *Op. cit.*, liv. I chap. III.

4. *Contrat social*, liv. IV, chap. XII.

l'humanité doit être appelé tyran. Et celui qui viole la Justice n'est autre qu'un brigand. Le brigand, comme le tyran, sont des hommes qu'il faut réprouver et isoler, parce qu'ils ne sont pas dignes de la société humaine. »

Il est curieux de rapprocher ce passage de la Doctrine de Rousseau : « Le despote, dit l'auteur du *Contrat Social*, est celui qui se met au-dessus des lois mêmes » (1). Or, d'après Rousseau, dès « que le Gouvernement usurpe la Souveraineté, le Pacte Social est rompu ; et, tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle sont *forcés*, mais non pas *obligés d'obéir* » (2).

En comparant ces maximes du philosophe de Genève à celles du philosophe de Chan TOUNG, on voit que certaines conceptions étaient communes à la Chine du IV^e siècle avant Jésus-Christ et à l'Europe éclairée de la fin du XVIII^e siècle.

B. MEI TI ET EMMANUEL KANT

Problème de l'origine de la société

L'école pacifique chinoise qui, nous l'avons vu, fleurissait au VI^e siècle avant Jésus-Christ, a posé la première aussi la question des origines du pouvoir et de l'Etat. Comme tant de penseurs occidentaux, Mei Ti imagine un état de nature où la diversité anarchique des opinions crée une hostilité générale semblable à celle qui est décrite dans l'hypothèse Hobbésienne des origines de la société. On sait que la même hypothèse a été adoptée par Emmanuel Kant, notamment dans son *Traité* intitulé : *Idée pour une Histoire Universelle au point de vue cosmopolite*.

1. *Contrat social*, op. cit., liv. III, chap. XI.

2. *Op. et loc. cit.*

Kant suppose aussi un état de nature où tous les antagonismes se donnent libre cours, où prévalent les tendances anti-sociales de l'homme, ce que Kant désigne par le terme difficilement traduisible de *ungsellige Geselligkeit*. Cela est semblable au « désordre complet » qui selon Mei Ti avait précédé la naissance des institutions publiques. Et chez Mei Ti, comme chez Kant, c'est le jeu même des antagonismes et des antinomies existant entre les volontés individuelles qui fait surgir l'autorité et le Droit que Kant définit comme étant « l'ensemble des conditions limitant les libertés pour rendre possible leur accord. » »

§ II. — Comparaisons synthétiques (sur l'ensemble de doctrines)

A KONG KIOU ET EMMANUEL KANT

- a) Valeur morale en soi de l'Etat.
- b) Caractère « impératif » des devoirs des Etats.
- c) Problème primordial de l'organisation juridique internationale. 1) Questions de super-Etat : conception harmonieuse ;
- 2) Question d'abolition de guerres : attitudes différentes ;
- 3) « Avancement des lumières » et « coopération internationale ».

Chez Kant, comme chez Mei Ti, nous venons de le voir c'est cette première limitation de l'autonomie individuelle qui est le point de départ du progrès social.

Mais ce qui est plus intéressant encore à noter, c'est la ressemblance entre certains principes de la Morale Kantienne et les postulats Confucéens. En premier lieu, les deux philosophes subordonnent le Droit à la Morale (1). Ce qui est commun aux deux philosophes c'est la notion de devoirs qui pour l'individu, comme pour l'Etat, prime toute autre considération. D'autre

1. Alfred Fouillée, *Idée moderne du droit*, p. 28.

part, Kant et Kong Kiou reconnaissent tous deux la valeur morale *en soi* de l'Etat.

Chez Kong Kiou, cette conscience du rôle de l'Etat se traduit par l'exaltation de l'idée de Patrie. De même dans la huitième proposition du Traité que nous avons déjà cité, Kant proclame que c'est seulement dans la Communauté étatique que l'homme peut développer harmonieusement toutes ses facultés.

Kong Kiou honorait ceux qui défendent leur Patrie contre une agression injustifiée. De même Kant s'élevait contre toute velléité d'agression ou de conquête. Les articles II et V de son projet de paix perpétuel montrent bien la valeur intrinsèque qu'il attribue à l'Etat :

Art. II. — « Nul Etat, qu'il soit grand ou petit, ce qui est ici tout à fait indifférent, ne pourra jamais être acquis par un autre Etat, ni par héritage, ni par échange, ni par achat, ni par donation. »

Rappelons à ce sujet ce que les philosophes chinois, dont notamment le plus digne représentant : Kong Kiou, disaient de « l'égalité entre les Etats faibles et les Etats Puissants », et du « respect de toutes les Patries ».

Art. V. — « Aucun Etat ne doit s'ingérer de force dans la constitution ni dans le Gouvernement d'un autre Etat. »

A ce sujet aussi rappelons ce que les penseurs chinois parlaient contre l'intervention dans les affaires des voisins.

Mais revenons maintenant à la notion du devoir telle qu'on la trouve exprimée chez Kant et chez Kong Kiou.

Selon Kant, la notion du devoir comporte absolument les caractères de nécessité et d'universalité. Cette

notion est à la base même de l'éthique. Elle n'est pas tirée de l'expérience mais existe *à priori*. L'*impératif catégorique* de la raison postule qu'il faut agir de manière à ce que notre règle de conduite puisse servir de règle à la conduite de chacun. Cette conception rigoureuse du devoir concorde avec le principe du *Devoir de Justice* que Kong Kiou impose à l'Etat. Kong Kiou n'affirme-t-il pas que l'Etat doit adopter des règles de conduite qui, si elles étaient adoptées par tous, produiraient une augmentation du bien-être général? Les deux philosophes reconnaissaient que l'individu ou l'Etat ne peuvent jamais servir de moyen, mais sont des fins *en soi*. Confucius en déduit, les devoirs de respect, de bonne foi, de charité. Il pousse son *impératif catégorique* jusqu'à recommander de périr plutôt que de transgresser le devoir de bonne foi. « Le Devoir ! s'écrie Kant, grand et noble nom, toi qui ne contient rien qui flatte notre sentiment, mais qui exige l'obéissance. »

On voit combien semblables étaient les conceptions de Kant et de Kong Kiou en ce qui concerne la principauté du devoir.

Mais l'analogie entre les deux Doctrines peut être constatée sous d'autres rapports encore. Comme Kong Kiou, Kant s'est préoccupé du problème primordial d'organisation juridique internationale. Il est vrai que Kant voulait voir dans cette organisation, un moyen de *garantie d'une paix perpétuelle*. Tandis que Kong Kiou réclamait plutôt une coopération générale entre les Etats pour satisfaire leur vie quotidienne. Nous avons en effet examiné en détail ce qu'était la « *Grande Union* » rêvée par Kong Kiou. Cependant, malgré tout, ne devons-nous pas signaler ce premier point capital que le philosophe chinois ne voulait nullement fonder tous

les Etats existants en une organisation internationale omnipotente, ce qui ressemble étrangement à cette conviction de Kant qui ne voulait pas créer de super-Etat, et qui attribuait une valeur propre à toute communauté étatique? Dans le Traité définitif pour la garantie de la Paix perpétuelle, élaborée par Kant (et qu'il faut distinguer du Traité préliminaire cité ci-dessus), nous trouvons en effet un article II ainsi conçu : « Le Droit International doit être fondé sur la fédération d'Etats libres » (1). En expliquant et en commentant cet article, Kant fait observer, comme l'a fait Kong Kiou pour son projet de « *grande union* », que les relations paisibles entre les Etats ne peuvent être établies à l'aide d'une autorité super-étatique. Si, pour assurer la Paix, tous les Etats étaient subordonnés à un pouvoir unique, ils perdraient tous leur personnalité propre ; tous les peuples ne formeraient plus qu'une seule nation et toutes les qualités individuelles s'effaceraient. Ce serait là, selon Kant, une conséquence désastreuse. « De même, dit-il, que l'Etat ne peut se développer qu'en respectant la liberté des citoyens, la coexistence de nations indépendantes est indispensable au progrès du genre humain. Pour instaurer la Paix parmi les peuples, il faut avoir recours non à l'autorité, mais au fédéralisme. »

Cependant Kant ajoute qu'il faut établir une union pacifique qu'il appelle *Friedensbund* ou *fœdus pacificum*. Ce *fœdus pacificum* se distingue d'un traité de paix ordinaire (*Pactum Pacis*) par son but qui est non pas la terminaison d'une guerre particulière, mais l'abolition de toute guerre. Seulement il convient de nous rappeler ici à ce propos que la « *Grande Union* » de Confucius n'était pas un projet aussi audacieux.

1. Kant zum ewigen, 1789. V. Korkounov, *Histoire de la philosophie du droit*, pp. 266-267.

Nous savons aussi, d'autre part, que Kong Kiou hésitait d'indiquer les moyens qu'on pourrait employer pour amener les Princes à former la « *Grande Union* » envisagée dans son aspect politique, c'est-à-dire comme moyen d'éviter les guerres. Sur ce point Kant est encore plus précis. Il pense que si un peuple puissant prenait l'initiative de fonder le *foedus pacificum*, les autres peuples ne manqueraient pas de s'y joindre. Enfin tandis que Kong Kiou, gardant l'attitude plutôt sceptique et ironique des sages chinois, émet certains doutes sur la possibilité de réaliser promptement son idéal d'organisation internationale, Kant a foi dans l'action de la nature — *natura daedala rerum*.

Cependant comme Kong Kiou, Kant estime que l'abolition de la guerre n'est encore qu'un résultat négatif. Il propose à l'organisation internationale une tâche positive qu'il appelle « l'avancement des lumières (1) ». Cette tâche correspond à la coopération internationale que Kong Kiou avant tout aurait voulu confier à sa « *Grande Union* ». Et n'est-ce pas surtout à ce point de vue qu'il faut saisir le parallélisme intéressant entre les deux grands doctrinaires de deux civilisations ?

L'article III du Traité définitif de Paix Perpétuelle, proposé par Kant a trait au développement de l'hospitalité internationale. L'hospitalité, selon Kant, n'est pas seulement le devoir d'accueillir cordialement des hôtes de passage; ce vocable désigne chez le philosophe de Kœnigsburg, non seulement la liberté du commerce international (*lato sensu*), mais encore la liberté complète de communication entre tous les Etats. C'est notamment le droit de visiter les pays étrangers — ce que Kant appelle *Besuchsrecht*. Ces pensées généreuses coïncident point par point avec

1. Kant, *Was ist aufklärung*.

le libre-échangeisme du philosophe chinois et ses paroles célèbres — « il faut satisfaire ceux qui sont déjà sur le territoire et y attirer ceux qui n'y sont pas encore ». Dans ses prévisions d'avenir, Kant faisait preuve d'un optimisme robuste. Il ne doutait pas du progrès qui, selon lui, s'accomplit indépendamment de la volonté des hommes : *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. « La nature veut que le Droit reçoive, en fin de compte le pouvoir suprême » (1). « La Paix Perpétuelle, dit encore Kant, n'est pas une idée vide, mais une tâche qu'on accomplit progressivement et qui se rapproche de plus en plus de son but... » (Kant, *op. cit.*, *in fine*). Par contre, lorsque Tseu Lou, disciple de Kong Kiou, se vantait d'inspirer promptement aux hommes la vraie notion de la Justice, l'illustre Maître se contenta de sourire...

B KONG KIOU ET LES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES

a) 1^{re} étape du pallalisme : la Patrie : 1) lumière philosophique : patrie protectrice ; 2) lumière évangélique : patriotisme du Christ.

b) 2^e étape du pallalisme : Devoirs entre les Etats : 1) « charte universelle des rapports internationaux » ; 2) amour universel de Jésus-Christ.

c) 3^e étape du pallalisme : collaboration internationale : 1) Problème de super-Etat ; 2) tâches de l'association entre Etats.

La doctrine de Kong Kiou, à raison de son importance ne mérite-t-elle pas d'être comparée à une seconde et nouvelle école après s'être comparée à la théorie kantienne ? Cette seconde et nouvelle école, c'est la doctrine chrétienne telle qu'elle est interprétée par les théologiens catholiques. Avant d'entreprendre cette tâche, reconnaissons cependant qu'il n'est pas tout à fait convenable de mettre dans une même étude le sage

chinois qui ne prétendait qu'enseigner la science humaine et les grands docteurs scolastiques qui s'occupaient de la science divine. Mais poussé par un esprit de curiosité, et dans un but purement scientifique, nous nous proposons, malgré tout, d'entreprendre ce travail, en répétant que, comme envers notre grand maître Kong Kiou, nous avons les mêmes sentiments de vénération profonde envers les grands docteurs du Christianisme.

Le parallélisme sur un point fondamental de la doctrine du sage chinois et de l'enseignement des grands docteurs scolastiques est le suivant : ils étaient essentiellement d'accord que la morale internationale est en quelque sorte un édifice à trois étages dont le premier, c'est la fondation de la patrie, le second, le devoir mutuel des Etats, et le troisième, la collaboration internationale.

Les théologiens catholiques considéraient en effet aussi, comme la base et le point de départ de la morale internationale, la patrie, qui a rationnellement sa raison d'être dans ce droit qu'a chaque Etat d'être aimé de ses enfants : ce droit, les docteurs scolastiques tel que saint Thomas l'avaient formellement affirmé de bonne heure. Voici un passage relatif à ce sujet, très bien résumé par le R. P. de la Brière dans son beau livre *l'Organisation internationale contemporaine et la papauté souveraine* (1).

« Œuvre primordiale du Créateur de la nature, la société domestique ou familiale ne peut rigoureusement pas accomplir ici-bas sa destinée, conformément à sa raison d'être, si elle n'est pas incorporée à une autre société, plus vaste, plus puissante qui protège sa sécu-

1. Paris Spès 1924, chap. I^{er} p. 11 et suiv.

rité matérielle, qui lui assure les conditions indispensables à sa conservation physique, à son activité intellectuelle et morale, à son développement économique et social. Cette société publique, ce sera donc ce qu'on appelle la patrie... »

D'autre part, les théologiens catholiques tiraient volontiers leurs arguments du testament pour montrer le fondement du patriotisme.

En effet avec une tendresse affectueuse, Jésus-Christ s'efforça de s'inculquer à ses compatriotes, les enfants d'Israël les grandes leçons de leur histoire, les vrais caractères du règne messianique.

Avec une délicate fierté, il évoqua les gloires religieuses et nationales du peuple élu, Moïse, les saints Prophètes et les grands rois David et Salomon.

Avec une émotion communicative, il attacha ses regards sur le Temple de Jérusalem, symbole magnifique de toutes les splendeurs d'Israël. Il versa des larmes de douleur quand il s'aperçut, dans une lumière prophétique les châtiments irrémissibles du peuple ingrat et rebelle, quand il prédisait les jours sombres où les tranchées ennemies environneraient *la cité du grand roi* et où s'accomplirait dans le lieu saint *l'abomination de la désolation*.

Si l'on se rappelait tout ce que nous avons dit plus haut relatif à la leçon sur le patriotisme de notre maître Kong Kiou qui louait un certain fonctionnaire qui avait servi et réorganisé la Chine, blâmait un certain autre qui fuyait devant les troubles politiques de son pays de berceau, recommandait à ses disciples que sa plus grande consolation consistait à les voir travailler pour le bien de leur patrie, et enfin appelait héros : un jeune homme qui *prend le bouclier et meurt pour la patrie*, on reconnaîtrait volontiers qu'il existe un

parallélisme singulier entre cette leçon et celle donnée par les théologiens catholiques qui empruntait les faits à l'Evangile.

Le second parallélisme entre la philosophie confucéenne et la philosophie scolastique consiste en ce que l'une et l'autre recommandent également des devoirs mutuels aux Etats tout en reconnaissant la légitimité du patriotisme.

En effet, avant de s'appuyer exclusivement sur le code religieux et *surnaturel*, ils recommandaient aux Etats, avec des arguments *rationnels*, qu'il existe un certain nombre de devoirs constituant la *charte universelle des rapports internationaux* et ils distinguaient, comme notre maître Kong Kiou, les devoirs des Etats en deux catégories : devoirs de justice et devoirs de charité; ils mettaient toujours avant les devoirs de charité, ceux de justice dont leur raison était arrivée à établir une liste bien claire, — quoique sommaire, — cette liste contient les devoirs tels que le *respect des terres des autres Etats et de leurs biens en général*; le *respect de la parole donnée*; la *probité dans le contrat*, etc...

D'autre part, les théologiens catholiques invoquaient volontiers que tandis que la loi ancienne et mosaïque se rapportait essentiellement à un seul peuple élu, gardien privilégié des promesses divines, la loi nouvelle et chrétienne se rapporte essentiellement à tous les hommes et à tous les peuples, sans aucune distinction de *Juif*, ni de *Gentil*, de *Grec* ni de *Barbare*... Ils rappelaient continuellement que l'Evangile contient ce message de salut pour toutes les nations. Ils ne s'épargnaient pas la fatigue de répéter les Epîtres apostoliques et particulièrement les Epîtres de saint Paul aux

Romains, aux Ephésiens, aux Colossiens et d'exposer avec force le mystère de l'amour universel du Christ qui aborde toutes les barrières et frontières. Enfin ils enseignaient que Jésus-Christ est mort sur la croix pour tous les hommes.

Tout cela est en parfaite concordance avec l'enseignement du sage chinois « *contre l'impérialisme* » « *pour la bonne foi internationale* », etc.

Enfin les théologiens catholiques considéraient aussi, — d'accord avec Kong Kiou, — comme la troisième étape et le couronnement de morale internationale : la collaboration entre les Etats.

En cette matière, à raison de l'intérêt qu'elle offre, il importe de saisir de plus près le parallélisme entre la théorie scolastique et la théorie confucéenne.

Kong Kiou avait en effet parlé de la « *Grande Union* ». Mais avant de lui attribuer ses tâches, il s'empressa de la définir : il insista sur ce fait que d'après son projet *cette grande union* ne sera qu'une simple *association* et non un *super-Etat* ; car lui-même était partisan de la patrie, et qu'admettre un *super-Etat*, ce serait se contredire.

Or les théologiens catholiques en firent exactement de même. Avant de parler de la collaboration internationale, ils insistaient d'abord sur le caractère légitime de la souveraineté. En plein moyen âge, ils enseignaient que la *chrétienneté* ne se confondait pas avec le *Saint-Empire*. Surtout depuis l'époque de la rupture de la *chrétienneté* médiévale, ils proclamaient l'indépendance de l'Etat, de chaque Etat dans le domaine propre de sa compétence et de son activité. Ce droit de souveraineté fut traduit par l'excellente formule de « *Société parfaite* » possédant en elle-même la plénitude de pouvoir

qui répond subordonné à sa fin et sans être, en matière temporelle, subordonnée directement à aucune Société ou autorité de même ordre : *Societas in engere suo perfectas*. Cette fameuse formule se trouve encore dans dans l'Encyclique Immortale Dei (1885) de Léon XIII.

Puis, ils établissaient ingénieusement la notion de la *communauté du droit dans la collectivité* du peuple en s'appuyant sur ces beaux raisonnements philosophique qui montrent qu'une certaine colaboration entre les Etats souverains est nécessaire pour faire régner entre eux la paix ou selon l'expression du grand docteur saint Augustin *la tranquillité de l'ordre* et qu'il faut empêcher avant tout la communauté internationale de ressembler à « une terre d'anarchie où les bandes de maraudeurs tiennent la campagne avec le succès répondant à leur degré de force et d'habilité ». Et la doctrine évangélique que l'Universelle paternité de Dieu et de l'Universelle fraternité des hommes n'est-elle pas une base de la conception organique de la vie internationale?

Comme entre la notion de souveraineté et la notion de communauté, il existe tout de même un fossé, les théologiens catholiques ont trouvé le comble de cette lacune dans le mot *Pacte* qui n'est en somme qu'un synonyme *d'association* de notre Kong Kiou. En effet, en 1860, le grand maître R. P. Taparelli dans son traité *Essai théorique de droit naturel* a apporté à l'Europe cette ingéniosité juridique — qui est pour elle prophétique même, puisque c'est en se basant sur cette notion que la Société des nations est conçue et constituée actuellement.

Voilà la première ressemblance entre les idées de notre maître Kong Kiou, et la théorie des docteurs catho-

liques au sujet de la collaboration internationale. Il reste encore à montrer la seconde ressemblance relative aux tâches mêmes attribuées à l'organe constitué pour cette collaboration.

Comme le sage chinois, François Suarez au xvi^e siècle, et Taparelli d'Azeglio plus tard divisaient la besogne de l'organisation internationale en deux ordres dont l'un est relatif à cette question classique de la paix, et dont l'autre est relatif aux matières autres que la question politique.

Il convient de signaler ici une légère différence : plus juriste mais moins réaliste que Kong Kiou, Taparelli d'Azeglio insistait bien plus sur le problème de la paix que sur d'autres. Dans son « traité théorique de droit naturel », il établissait tout un plan sur la constitution de la communauté internationale *avec un système « de solution pacifique, arbitrale ou judiciaires des conflits internationaux, et avec un système de « sanction pour récidive », s'il y a lieu, par la contrainte, par la force, les transgresseurs du droit.* Et l'organisation internationale serait donc un véritable *ministère de Dieu*, comme l'avait dit saint Paul.

Au contraire, ainsi que nous l'avons vu plus haut, le sage chinois s'était contenté seulement d'indiquer une idée directive relative à la tâche de l'organisation de la paix internationale dans sa *grande union* sans insister sur les moyens concrets restant à trouver.

A part cette différence bénigne, le sage chinois et les théologiens catholiques étaient de même avis — sans s'être cependant consultés : ils attribuaient les uns comme les autres une tâche de coopération à la communauté internationale qu'il s'agissait de créer pour satisfaire aux *besoins quotidiens de la vie des Etats* conformément non seulement à la « notion de la jus-

tice », mais encore à « celle de la charité » (cette expression est du grand docteur français Suarez.)

Telle est l'idée fondamentale sur la communauté internationale conçue par les grands docteurs scolastiques. Elle demeure de nos jours comme une doctrine traditionnelle de l'Eglise. Les Papes Benoît XV et Pie X l'ont très bien formulée à plusieurs reprises, d'abord dans le message diplomatique du 1^{er} août 1917 aux princes et peuples belligérants, puis dans l'encyclique *Pacem Dei* de 1910 et dans l'*Uri Arcano* de 1922. Et puisque cette idée correspond si bien à celle conçue par notre maître Kong Kiou, il y a plus de vingt-cinq siècles, avons-nous raison de dire donc selon le langage de l'Eglise « *Ipsa antiquitas est nova* » « l'antiquité est nouvelle ».

CONCLUSION

Nous avons confronté les sages chinois avec des représentants de la pensée slave germanique et latine. Le but de cette confrontation était surtout de montrer l'universalité de certaines conceptions philosophiques et juridiques. Certes, nous reconnaissons pleinement que ces conceptions, interprétées par les Chinois ou par les Occidentaux, prennent des aspects différents qui se ressentent du génie propre des diverses civilisations. Mais nous tenions à illustrer de quelques exemples nos affirmations liminaires, à savoir que certains traits de la nature humaine se retrouvent sous tous les climats et à toutes les époques. En exposant les principales doctrines juridiques de l'antiquité chinoise, nous espérons avoir contribué à l'élargissement de l'horizon du Droit des Gens. A l'heure où l'interdépendance croissante tend à internationaliser tous les grands problèmes qui se posent à l'humanité moderne, il est particulièrement important, croyons-nous, que l'Occident se familiarise avec un système juridique, moral et philosophique qui n'a pas encore perdu son empire sur l'âme d'un peuple de plusieurs centaines de millions d'hommes. Un sage chinois comparait son pays à un grain perdu dans un grenier à blé ; il ne faut pas que cette humilité empêche d'apercevoir l'importance du rôle que la Chine semble devoir jouer dans les destinées du Monde. « Les sages sont les vrais et dignes souverains » disait

un de nos grands penseurs. Puisse cette formule devenir une réalité non seulement dans notre pays, mais dans toutes les Patries, pour le plus grand bien du *règne de la concorde* et de la moderne « *Grande Union.* »

Vu, le Doyen,
H. BERTHÉLEMY

Vu : Le Président de la thèse,
GEOUFFRE DE LAPRADELLE

Vu et permis d'imprimer,
Le Recteur de l'Académie de Paris
P. LAPIE

BIBLIOGRAPHIE

Observations préalables. — En vue de la clarté et de précision, nous jugeons utile de donner d'abord les indications bibliographiques concernant le *présent ouvrage dans son ensemble*, puis celles relatives à *ses différentes divisions, prises chacune séparément*. D'autre part pour les unes comme pour les autres, nous faisons cette distinction entre *sources et ouvrages consultés*. Enfin, en ce qui concerne les *sources chinoises*, nous mentionnons quelques-unes des *traductions en langue étrangère*, pour faciliter les recherches et la vérification non seulement des lecteurs occidentaux, mais encore de nos lecteurs compatriotes; car ces traductions contiennent généralement des tables méthodiques, ce qui manque dans les textes chinois eux-mêmes.

A. — Pour l'ouvrage dans son ensemble

a) Sources :

1^o) Doctrines.

1. Textes chinois: La grande collection de « Tse-Chou » ou « des œuvres des maîtres classiques ». Edition sous la dynastie des *Soung rééditée par* « Commercial Press » Changhaï 1920.

2. Traduction: Les « maîtres classiques » en question sont au nombre de vingt. Leurs œuvres n'ont jamais été traduites complètement. Néanmoins, le P. Wieger en a traduit (en français) un certain nombre — pour les passages les plus importants seulement — dans son « Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine », 2^e édition, 1922, Hou-Kien-fou. L'auteur a traduit, d'autre part, les œuvres complètes des trois grands maîtres (Lao Tse, Tchouen Tse, Li Tse) parmi les vingt dans son « Taïsme », tome II, 1916 Hou-Kien-fou.

2^o) Histoire.

1. Textes chinois. Les sources historiques à proprement parler concernant la période que nous envisageons dans le présent ouvrage sont:

1. « Chou-King » ou « annales » (recueillie et rédigée par Kong Kiou, ou Confucius).
2. « Tchouen Tsiou » ou « chronique de la principauté de Lou ». (rédigé par Kong Kiou).

3. « Tsou-Tchouen » ou « Récits traditionnels » (par Tsou Kiou ming qui complétait et commentait le « Tchouen Tsiou » de Kong Kiou).
4. Histoire de Kong Hian (par Kong Hian).
5. Histoire de Kou Liang (par Kou Liang).
6. « Che-Ki » ou « mémoires historiques (par Se-ma-Tsien).
7. « Tchou-Chou-Ki-nien » ou « Annales écrites sur bambou » (découvertes en l'an 284 av. Chr.).
8. « Kou-U » ou « chronique des différentes principautés » (par Tsou Kiou-ming).
9. « Kou Tché » ou « Conseils des différentes principautés (auteur inconnu).
10. « Toun Kim Kan Mou » ou annales générales (par Se-Ma Kouen).

Tous ces textes avaient été édictés sous la dynastie des Soung et ils sont réédités par « Commercial Press » Changhai qui est la plus grande librairie de Chine, possédant les meilleures éditions des livres classiques.

2. Traduction.

- 1^o *Couvreur* (en français). — « Chou-King, » édition 1913. Hou Kienfou. — « Tchouen Tsiou et Tsou Tchouen », édition 1916, Hou Kien fou.
- 2^o *Chavannes* (en français). — « Che-Ki », 5 volumes dont la 1^{re} épuisée (chez Leroux Paris). La magnifique traduction n'est malheureusement pas complète ; les immenses travaux étant interrompus par la mort du savant regretté.
- 3^o *De Mailla*. — « Tounng Kien Kang Mou ». Cette importante traduction, de grande mérite, laisse pourtant beaucoup à désirer.

3^o *Doctrines et Histoires mélangées*. — I. Textes chinois : La grande collection du treize « King » ou livres classiques, édition sous la dynastie du Soungs rééditée par « Commercial Press ». Changhai 1913, (moins d'une part « Chou King » et « Tchouen Tsiou » que nous avons indiqués et d'autre part, « Eul-Yao » qui n'est qu'un traité de botanique).

II. Traductions. Les treizes livres classiques ont été traduits par beaucoup d'auteurs, en différentes langues.

Citons seulement.

- 1^o Legges (en anglais).
- 2^o Couvreur (en français).
- b) *Ouvrages consultés*:

1^o *Doctrines*.

I. Ouvrages en chinois :

Parmi les auteurs anciens.

U U. — « Opinions et critiques sur les œuvres des « maîtres » édité par « Commercial Press » Changhai.

Parmi les auteurs modernes :

Liang Ki-tchao. — « Pensées politiques des auteurs d'avant la dynastie des Tsin », 2^e édition. « Commercial Press ». Changhaï.

Hou Che. — « Histoire de la philosophie chinoise dans ses grandes lignes », 2^e édition, 1918. « Commercial Press ». Changhaï.

II. Ouvrages en langue étrangère :

Wieger (en français). — « Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine », 2^e édition 1922, Hou Kien fou.

2^e Histoire.

I. Ouvrages en chinois :

Parmi les auteurs anciens :

Tcheng Tsiou. — « Collection des mémoires sur l'histoire ». Edition de « Commercial Press ».

Ou Tsou Tcheng. — « Notes et commentaires sur l'histoire de Chine faciles à lire ».

Parmi les auteurs modernes.

Touan Hen-Kiu. — « Histoire de notre Chine pour les Elèves de l'Ecole Normale », 1916. Edition de la « Presse de Pékin ».

Hou Tseng Kien. — « Cours sur l'histoire de Chine », 1920. Edition de « Commercial Press », Changhaï.

Lieou Tche Pei. — « Cours sur l'histoire de Chine », 1906.

II. Ouvrages en langue étrangère :

En japonais :

Ka Chan Kiu Ki. — « Histoire de l'Orient », 2^e édition. Tokio.

En français :

De Mailla. — « Histoire générale de Chine ».

Cordier. — « Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers ». Geuthner, Paris, 1920.

Maspero. — « La Chine », 5^e édition. De Lagrave, Paris, 1926.

3^e Doctrines et Histoire mélangés.

I. Ouvrages en chinois :

Yuen Yuen. — « Traités sur les « King » ». Edition de 1829. Consulter aussi tout simplement les notes et commentaires des différents savant dans le milieu même des livres classiques (notamment Tsou hi, les deux maîtres Tcheng, Toun, les deux maîtres Tai).

II. Ouvrages en langue française.

La grande collection de « mémoires concernant les Chinois : sciences ; arts ; mœurs, etc. » (du xvm^e siècle) par les Jésuites de Pékin.

La grande collection de la description de Chine (documents recueillis par le R. P. Harde en 1789).

Wieger. — « Rudiments » (Textes philosophiques et philosophiques). Epuisé. Hou Kien fou.

— « La Chine à travers les âges. Hommes et choses », 1923. Hou Kien fou.

**B. — Pour les différentes divisions de l'ouvrage
prises chacune séparément**

INTRODUCTION. § I et § II.

Franz Von Liezt. — « Volkrecht ».

W. P. Martin. — « Verhandlungen des 5 internationalen orientalistischen congress ». Berlin, 1881 (2^e partie).

B. Davis. — « The Elements of International Law », 3^e édition, New-York.

Lawrence. — « International Law ».

Fauchille. — « Traité du droit international public », tome I^{er}. Paris, Rousseau, 1922.

§ III.

a) Sources :

I. Textes chinois :

« Chou-King » ou « annales ».

« I.-King » ou « livres de changement ».

II. Traduction :

Couvreurs (en français). — « Chou King ».

Mgr Hardez (en français). — « I. King ».

b) Ouvrage consulté :

Wieger. — « Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine » (les 3 premières leçons).

§ IV. — Cette section n'étant qu'un résumé de l'ensemble de l'ouvrage, il est donc inutile de répéter les indications bibliographiques que nous avons faites plus haut (relatives à l'ensemble de l'ouvrage).

PARTIE I

CHAP. I. — Ecole Pacifique

Section I. — Li Eul (ou Lao Tse) :

a) Sources :

1. Textes chinois :

La « Voie et Vertu » dans la grande collection des œuvres des maîtres classiques (tome 1^{er}).

2. Traduction :

Stanislas Julien (en français). — La « Voie et Vertu ». Paris, 1789.

Weiger (en français). — « Les Pères du Taïsme ». Hou Kien fou, 1916 (partie 1^{re}).

b) Ouvrages consultés :

Pie Yuen. — « Recherche et notes sur la « voie et vertu » de Lao Tse ».

Liang Ki-Tchoa. — « Pensées politiques des auteurs d'avant la dynastie des Tsing » (chap. VIII et IX). — « Récents écrits » : (Liv. 2nd Philosophie de Lao-Tse) « Commercial Press » Changhai : 1923.

Ou Che. — « Histoire de la philosophie chinoise dans ses grandes lignes » (chap. III).

Section II. — Tchouen Tcheou.

a) Sources :

I. Textes chinois : « fleurs du midi » dans la grande collection des œuvres des maîtres classiques.

II. Traduction :

Wieger (en français). — « Les Pères du Taisme », partie III.

b) Ouvrages consultés :

Liang Ki Tcha. — « Pensées politiques des auteurs d'avant la dynastie des T'sing » (chap. VIII et IX).

Hou Che. — « Histoire de la philosophie chinoise dans ses grandes lignes » (chap. IX).

CHAPITRE II. — Ecole Pacifique

Section I. — Mei Ti.

a) Sources :

« Entretiens de Mei T » : dans la grande collection des œuvres des maîtres classiques.

b) Ouvrages consultés :

1^o En langue chinoise :

Liang Ki-Tchao. — « Récents écrits » (t. II, plusieurs passages).

Hou Che. — « Histoire de la philosophie chinoise dans ses grandes lignes » (chap. VI).

2^o En langue étrangère.

Yves Henri (en français). — Un article très intéressant dans le Bulletin de l'Université de Changhai 1924 traitant en plusieurs passages de la Fraternité de Mei Ti.

Section II. — Kong Kiou (ou Confucius) et Mong Kou (ou Mencius).

§ I. — Kong Kiou (ou Confucius).

a) Sources :

1^o Textes chinois.

« Entretiens ».

« Li-Ki » (les « grandes études » et « invariable milieu » y compris) ;

« Tchouen-Tsiou ».

Ces trois textes se trouvent dans la grande collection des treize Kings.

II. Traduction :

Legges a traduit les trois textes ci-dessus indiqués en anglais et Couvreur, en français et latin (sauf « Tchouen-Tsiou » qui est seulement traduit en français).

b) Ouvrages consultés :

En langue chinoise :

Liang Ki Tchao. — « Pensées politiques des auteurs d'avant la dynastie des T'sing » (chap. I, II, III).

Hou Che. — « Histoire de la philosophie chinoise dans ses grandes lignes » (chap. IV).

En langue française :

Farjenel. — « Morale chinoise ».

§ II. — Mong Kou (ou Mencius).

a) Sources.

I. Texte chinois : « Œuvres de Mong Kou » dans la grande collection des treize King.

II. Traduction.

Couvreur (en français). — « Les quatre livres » (Partie VI)
2^e édition Hou Kien fou, 1910.

EPILOGUE DE LA PARTIE I

Section I. — Paragraphe unique : Li Eul et Léon Tolstoï.

a) Sources :

Tolstoï (en langue russe) « Œuvres complètes ». Edition de Moscou, 1912 (notamment tomes XIV, XIX XX).

b) Ouvrage consulté :

Novgorodzeff. — « L'Idéal Social ».

Section II. — § I. A Mong Kou et J.-J. Rousseau.

a) Sources :

J.-J. Rousseau. — « Contrat Social ».

b) Ouvrage consulté :

Ferdinand. — « J.-J. Rousseau et le droit des gens ».

B. — Mei Tit et Emmanuel Kant (même bibliographie que celle que nous allons indiquer pour § II A).

§ II. — A. Kong Kiou (ou Confucius) et Kant.

a) Sources :

E. Kant. — « Critiques de la raison pure ».

— « Zum ewigen Frieden ».

— « Idée pour Histoire universelle ».

b) Ouvrage consulté :

Fouillée. — « Idée moderne du droit ».

B. — Kong Kiou (ou Confucius) et les théologiens catholiques

a) Source :

Évangile.

Taparelli d'Azeglio. — « Essai théorique de droit naturel », 1860

François Suarez. — « De Legisbus » ou « Traité des lois ».

Léon XIII. — « Encyclique : *Immortali Dei*, 1885 » sur la tradition théologique concernant la « *societas ingenere suo perfecta* » ou la souveraineté des Etats.

Benoît XV. — « Message diplomatique du 1^{er} août 1917 aux Princes et Peuples belligérants », « *Encyclisme Pacem Dei* de 1920 ».

— « *Ubi arcano* », 1922.

b) Ouvrages consultés :

De la Brière. — « Le catholicisme et le droit des gens. Bulletin d'étude et d'information de saint Ignace. Anvers, 1924.

— « L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraineté (chap. I et II). Spes, Paris, 1924.

— « Société des nations ? Essai historique et juridique ». Beauchesne, Paris, 1918.

— « Pacte International et Souveraineté des Etats », article publié dans le *Journal de Genève* de 12 septembre 1925.

N.-B. — En ce qui concerne l'épilogue de la Partie I, nous avons grandement profité des cours de :

a) M. G. de Lapradelle qui en 1923-1924 nous a longuement appris à la Faculté de droit de Paris sur la philosophie de J.-J. Rousseau et d'Emmanuel Kant dans cette partie de son cours sur la « Société des Nations » intitulée : les « précurseurs ».

b) Le R. P. Yves de la Brière qui, en 1922-1923, et en 1923-1924 nous a fait toute une série de conférences publiques, à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris sur « les principes chrétiens du droit des gens » ; « La juste paix, — la juste guerre — et la juste collaboration internationale ».

Malheureusement les matières si précieuses traitées dans ces deux cours n'ont jamais été publiées. Nous avons donc surtout recouru aux notes prises en classe. Mais nous avons aussi emprunté les manuscrits du Professeur de la Brière pour en compléter les lacunes.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.....	11
§ I. — Universalité du droit des gens et Esprit historique.....	11
A. Universalité du droit des gens.....	11
a) Existence des droits des gens en tout lieu, et en tout temps	11
b) Conformité de la conscience humaine.....	12
B) Esprit historique.....	12
a) Comparaison des notions juridiques.....	12
b) Combat contre le morcellement du droit.....	13
§ II. — Négateurs du droit des gens antique et du droit des gens en Chine ancienne.....	14
A) Leur psychologie.....	14
B) Leur allure.....	15
§. III. — Existence du droit des gens en Chine depuis les origines les plus reculées.....	17
A) Idées.....	18
B) Faits.....	19
§. IV. — Epanouissement du droit des gens en Chine antique pendant la période du 720-220 av. Chr.....	21
A) Idées.....	22
a) Différentes catégories de savants.....	22
b) Philosophes, leurs doctrines relatives au droit des gens et division des matières de la Partie I.....	23
B. — Faits.....	24
a) Rapports entre les Etats chinois et les étrangers venus hors de Chine.....	24
1° Agents diplomatiques chinois spéciaux et leur rôle.....	24
2° Etrangers.....	26
1. Occidentaux : Indiens et Romains.....	26
2. Orientaux : Japonais et autres peuples du Pacifique.....	26
b) Rapports entre les Etats Chinois et les Etats étrangers situés en Chine même.....	28
1° Agents diplomatiques chinois et leur rôle.....	29

2° Etats étrangers.....	31
1. Race de « I ».....	32
2. Race de « Mei ».....	32
3. Race de « Ti ».....	32
4. Race de Joungs.....	33
5. Corée.....	35
c) Rapports entre les Etats chinois eux-mêmes.....	35
1° Observations préliminaires : objections et réponse.....	36
2° Etats chinois.....	37
1. Principauté de T'sing.....	37
2. Principauté de Tsou.....	38
3. Principauté de Tsi.....	38
4. Principauté de Tsin.....	39
5. Empire du milieu.....	40
d) Conclusion et division des matières de la Partie II.....	40

PARTIE I

LES IDÉES

CHAPITRE PREMIER. — École pacifiste.....	43
SECTION I. — <i>Li Eul (ou Lao Tse)</i>	43
A. L'homme.....	43
Son pays d'origine ; sa carrière ; importance de sa personnalité ; son isolement volontaire et la fin de sa vie..	43
Origine de son appellation de Lao Tse.....	45
Son œuvre : la « Voie et Vertu » ; résumé de ses idées.....	46
B. — La pensée.....	46
a) Enseignement.....	46
1° Fondement du bien : la « voie ».....	46
2° Devoirs des souverains : l'amour de leur propre peuple et des peuples étrangers.....	47
b) Critiques.....	48
1° Notions de l'inégalité entre les Etats et de la souveraineté.....	49
2° Guerres.....	50
1. Condamnation générale : motifs et sentence....	51
2. Tolérance pour les « guerres de nécessité »....	52
c) Suggestions.....	53
1° Effacement des Etats faibles.....	53
2° Les « petits Etats ».....	57
SECTION II. — <i>Tchouen Tcheou</i>	58
A. — L'homme.....	59
Son pays d'origine ; les occasions qu'il a eues d'occuper des fonctions publiques et son désintéressement ; ses dernières paroles sur son lit de mort.....	59
Siu Tchoan-Pao.....	12

Son œuvre: le « fleurs du midi »; sa valeur tant au point de vue du fond qu'au point de vue de la forme.	61
B. — La pensée.....	62
Observation préalable : fidélité des idées du philosophe à la doctrine de Li-Eul (ou Lao-Tse).....	62
a) Les rapports entre les Etats.....	63
1° Timidité apparente de l'enseignement du sage en cette matière.....	63
1. « Les enfants du royaume de Han-Tai ».....	64
2. « Les trois rois de mer ».....	64
3. « Les peuples barbares et les rois civilisateurs ».	65
2° Portée réelle de cet enseignement.....	65
1. Contre l'orgueil national.....	66
1) « La grenouille du vieux puits et la tortue de mer orientale ».....	66
2) « Le génie du fleuve Jaune ».....	67
2. Pour le commerce international.....	67
1) Conte de l'affaire de la pommade de la famille de Soung.....	67
2) Le libéralisme en matière de la situation des étrangers : « L'oiseau de mer et le prince de Lou ».....	68
3. Idéal personnel de l'auteur : La « bonté suprême ».....	69
b) La guerre.....	70
1° Condamnation : entretien du sage avec le prince de Wei : « affaire de limace ».....	70
2° Abolition:.....	71
1. Moyen emprunté : « les petits Etats ».....	71
2. Moyen inventé : renonciation à toute prospérité.	72
CHAPITRE II. — École pacifique.....	76
SECTION I. — <i>Mei-Ti</i>	76
A. — L'homme :.....	76
Son pays d'origine ; sa carrière ; ministre et professeur ; son grand caractère ; conformité de ses paroles et de ses actions.....	76
Mei-Ti et Kong-Kiou (ou Confucius).....	78
Bilan de ses idées ; son « Entretiens » et son influence en Chine actuelle.....	79
B. — La pensée :.....	80
a) Fondement.....	80
1° Dieu, suprême modèle des souverains.....	81
2° Son existence :.....	81
1. Argument rationnel.....	81
2. Argument empirique.....	82
b) Dogme : la volonté divine, en son double aspect.....	82
1° Fraternité universelle.....	83
1. Sa portée.....	83

2. Sa possibilité de réalisation.....	83
3. Son utilité.....	86
2° Contre la guerre.....	86
1. Critiques directes.....	87
1) Raison morale.....	87
2) Raison pratique.....	88
2. Critiques indirectes sous forme de conversations: Réponses aux partisans de la guerre.....	90
c) Sanctions.....	92
1° Sanction divine : preuves historiques.....	93
2° Sanction humaine : appel aux Etats pacifiques....	93
SECTION II. — <i>Kong Kiou (ou Confucius) et Mong Kou (ou Mencius)</i>	94
§ I. — <i>Kong Kiou (ou Confucius)</i>	94
A. — L'homme.....	95
Son pays d'origine ; sa jeunesse ; les vicissitudes de sa carrière politique.....	95
Son professorat ; son haut caractère moral ; rapports entre ses œuvres et le Droit des gens.....	97
B. — La pensée.....	101
Les idées de Kong Kiou et les idées de Mei Ti.	101
a) Patrie. La patrie et le fondement de la morale internationale ; amour de la patrie ; la défense de la patrie.....	103
b) Devoirs des Etats.....	106
I. Devoirs de justice.....	107
1° Leur aspect négatif. Contre l'impérialisme : La fierté ou le mépris envers les Etats étran- gers. — L'oppression ou guerre. Le vrai courage. Armée. Valeur respective de la force et de la vertu.....	107
2° Leur aspect positif. Pour la bonne foi interna- tionale. Importance primordiale de cette vertu. Moyen de la pratiquer.....	114
II. Devoir de charité. Economie nationale et la pratique de la charité. Le devoir de charité par rapport au devoir de justice.....	116
c) Collaboration internationale : « La grande union ».	116
I. La définition et la portée de la « grande union ».	117
II. La tâche de la « grande union » en matière poli- tique. L'attitude timide du sage. La tâche de la « grande union » en matière juridique, économique et philanthropique. Développement très étendu du projet sur ces derniers points.....	118
III. Réserves du philosophe quant à l'ensemble du projet. Esprit réaliste de l'auteur.....	122
§ II. — <i>Mong Kou (ou Mencius)</i>	124
A. — L'homme.....	124

Son pays d'origine ; son enfance ; sa carrière ; son caractère.....	124
Ses œuvres.....	127
B. — Les idées	127
Les idées de Mong Kou (ou Mencius) en face des idées de Kong Kiou (ou Confucius).....	127
a) Innovation : le « principe de la prééminence du peuple ».....	129
1° Son fondement.....	130
2° Sa portée.....	130
3° Sa force obligatoire.....	131
b) Additions.....	133
1° Devoirs des Etats.....	134
1. Devoirs de justice. Caractère impératif de la justice. La violation la plus flagrante de la justice : la guerre. Guerres justes et injustes.....	135
2. Devoir de charité.....	136
2° Collaboration internationale. Importance de la collaboration internationale. Les mesures de collaboration internationale en matière économique. Question des droits de douane et fleuves internationaux.....	137

ÉPILOGUE DE LA PARTIE I

<i>Les philosophes chinois et les philosophes occidentaux. Observations préliminaires</i>	142
SECTION I. — Ecole pacifiste chinoise et école pacifiste occidentale	143
PARAGRAPHE UNIQUE. — Li Eul (ou Lao Tse) et Léon Tolstoï	143
a) Ressemblance : déisme et subjectivisme.....	143
b) Différence : « non agir » et « non résistance au mal ».....	146
c) Conclusion : même idéal des deux sages et Tchouan Tcheou, Tolstoën « avant lettre ».....	147
SECTION II. — Ecole pacifique chinoise et école pacifique occidentale	148
§ 1. — Comparaison analytique (sur certains principes déterminés)	149
A. — Mong Kou et Jean-Jacques Rousseau : le « principe de la prééminence du peuple » et le principe de la souveraineté du peuple.....	149
B. — Mei Ti et Emmanuel Kant : problème de « l'origine de la société ».....	152
§ 2. — Comparaison synthétique (sur l'ensemble des doctrines)	153

A. — Kong Kiou et Emmanuel Kant.....	153
a) Valeur en soi de la patrie.....	154
b) Caractère « impératif » des devoirs des Etats.....	155
c) Problème primordial de l'organisation juridique internationale.....	155
1° Question de super-Etat : conception harmonieuse.....	155
2° Abolition de guerre : attitude divergente.....	156
3° « Avancement des lumières » et « coopération internationale ».....	157
B. — Kong Kiou et les Théologiens catholiques.....	158
a) 1 ^{re} étape du parallélisme : Patrie.....	159
1° Lumière philosophique : patrie protectrice des familles.....	159
2° Lumière évangélique : patriotisme de Jésus-Christ.....	160
b) 2 ^e Etape du parallélisme : Devoirs des Etats.....	161
1° « Charte universelle des rapports internationaux ».....	161
2° Amour universel du Christ.....	161
c) 3 ^e Etape du parallélisme : collaboration internationale.....	162
1° Notion de « l'association » ou du « pacte ».....	162
2° Tâches de l'organisation juridique internationale.....	164
CONCLUSION.....	167
BIBLIOGRAPHIE.....	169
TABLE DES MATIÈRES.....	176

6998 — Imprimerie Jouve et Cie, 15, rue Racine, Paris. — (2-1926)



